Артур Авалон

Принципы тантрической космогонии

Гирлянда букв

Речь, созидающая Вселенную

ТАЙНЫ ТАНТРИЧЕСКОГО МИСТИЦИЗМА

Принципы тантрической космогонии

Артур Авалон
(сэр Джон Вудрофф)

ПРИНЦИПЫ ТАНТРИЧЕСКОЙ КОСМОГОНИИ

ГИРЛЯНДА БУКВ:

Речь, созидающая вселенную

издательство "Амрита-Русь"

Издательство Шечен

Москва
2007

УДК 233.3
ББК 86.33
А17

Артур Авалон

А17 Принципы тантрической космогонии. Гирлянда букв: Речь, созидающая вселенную / Артур Авалон (сэр Джон Вудрофф); пер. с англ. Д.Устьянцев, ред. А.Орлов. – М.: Амрита-Русь / Шечен, 2007. – 368 с.
ISBN 978-5-9787-0062-6 ISBN 5-93980-018-1

Агенство CIP РГБ

Автор данной книги Артур Авалон (сэр Джон Вудрофф) является величайшим исследователем и мистиком шиваизма, особенно его шактийского направления. Труды Авалона по Тантре, опубликованные в 20-е годы прошлого века, считаются классическими не только на Западе, но и в самой Индии, а по глубине и охвату материала они не превзойдены до сих пор. В предлагаемой читателю книге Артур Авалон обсуждает самую суть тантрического учения – теорию мантрического звука. Он показывает, как Божественная Речь творит Вселенную, начиная с ее высших и наитончайших сфер и заканчивая нашим миром грубой материи. Раскрывая это сокровенное Учение, Авалон охватывает практически все аспекты шиваизма: доктрину 36 таттв и их божественных Владык, концепцию мантрического Звука как причинного напряжения, основы методологии практического овладения мистической силой мантр, связь различных уровней тонкости Звука и тонкой энергетической структуры человека (чакры, нади, кундалини и т.п.), эзотерический смысл гаятримантры и многое другое.

УДК 233.3
ББК 86.33

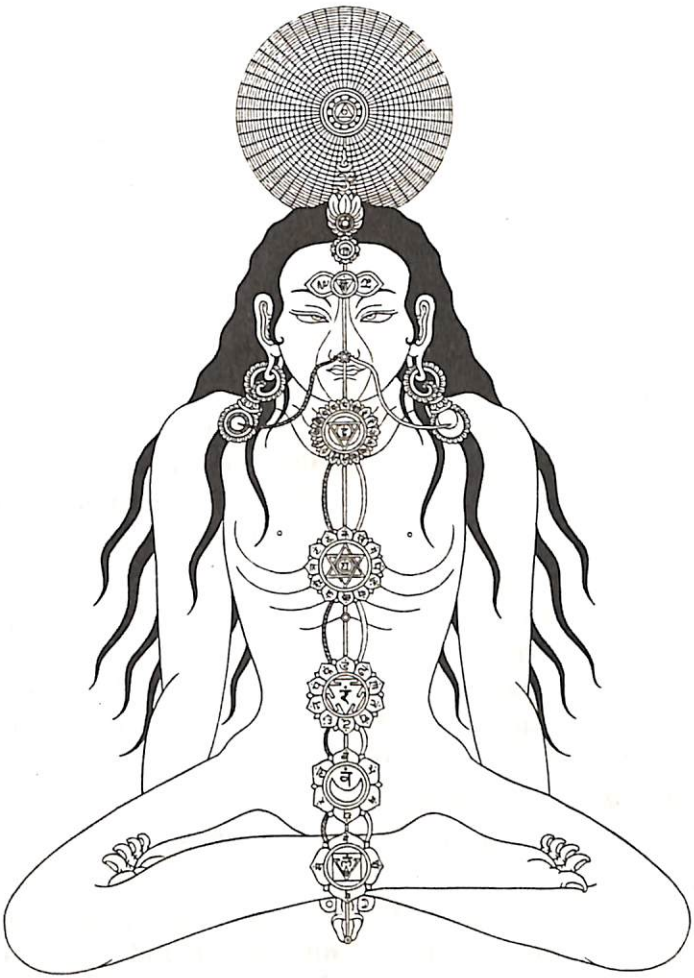
ISBN 978-5-9787-0062-6
ISBN 5-93980-018-1

© Шечен,
перевод и макет, 2007
© Амрита-Русь,
оформление, 2007

Содержание

Введение 7
Глава 1. Вак, или Речь (Слово) 15
Глава 2. Артха, пратьяя и шабда 27
Глава 3. Ашабда и парашабда 39
Глава 4. Парашабда, причинная шабда 51
Глава 5. Шакти как «напряжение» 61
Глава 6. Вечность шабда 71
Глава 7. Шабда как язык 81
Глава 8. Природное имя 93
Глава 9. Ведическое шабда 105
Глава 10. Таттвы 117
Глава 11. Шакти – созидательная потенция 129
Глава 12. Нада – первый момент творения 141
Глава 13. Бинду как потенция созидания 157
Глава 14. Майя-таттва 171
Глава 15. Канчука 185
Глава 16. Хамса 197
Глава 17. Камакалаа 209
Глава 18. Грубые таттвы и их владыки 221
Глава 19. Причинные шакти пранавы 233

Глава 20. Калаа 243
Глава 21. Гирлянда букв, или Варнамала 253
Глава 22. ОМ 267
Глава 23. Ожерелье Кали 275
Глава 24. Дхвани 285
Глава 25. Солнце, луна и огонь 297
Глава 26. Биджа-мантра 303
Глава 27. Шададхва 313
Глава 28. Мантра-садхана 323
Глава 29. Гаятри-мантра 331
Глава 30. Гаятри-мантра как пример логического рассуждения 337
Атма-садхана 358



Введение

В этой книге впервые осуществляется попытка объяснить западному читателю достаточно трудную тему. Поэтому я особо хочу напомнить следующее высказывание: «Священное Знание устрашает человека с малыми знаниями, поскольку может принести вред». Совершенно естественно, принимая во внимание те трудности и таинственность, которыми окружена данная тема, что незнакомые с культурой Индии западные люди испытывают трудности в понимании мантры. Но из этого вовсе не следует, как это часто бывает, сразу приходить к заключению, что всё это – «бессмысленные суеверия». Мантра действительно бессмысленна для тех, *кто не понимает ее значения*. Но для понимающих это вовсе не «суеверия». А так как некоторые англоязычные индусы имеют схожие с большинством западных людей представления по данному вопросу, то и среди них можно встретить личностей, которые рассматривают мантры как «бессмысленную тарабарщину». Индийские доктрины и духовные практики так долго и так основательно не понимались и искажались иностранцами, что мне всегда становилось грустно оттого, что родившиеся в этой puṇyabhūmi («благодатной земле») из-за своего непонимания необоснованно клевещут на принадлежащее им же самим. Хотя это вовсе не значит, что они должны принять нечто как бесценное просто в силу его индийского происхождения. Но они должны, по крайней мере, вначале попытаться понять то, что порицается ими как бессмысленное.

Когда я впервые приступил к изучению этой шастры, то был уверен, что в Индии живет ни чуть не больше глупцов, чем их имеется у других народов, и, более того, она рождала умы, которые (по меньшей мере) настолько же достойные, как и где бы то ни было. Я был уверен, что за невежественными практиками, которые, несомненно, в той или иной степени присутствуют среди множества разнообразных верований, должен стоять какой-то

рациональный принцип, поскольку в целом человек не будет заниматься чем-то бессмысленным и, следовательно, совершенно бесперспективным, на протяжении веков. И я не разочаровался. «Мантра-шастра» очень далека от того, что часто определяется как «бессмысленные суеверия и тарабарщина», и заслуживает более тщательного изучения, которое позволит раскрыть определенные ценности для свободного от предрассудков, склонного к метафизике и вдумчивого ума. В тантрах «Мантра-шастры» и *агамах* содержится глубокая доктрина, изложенная остроумно, хотя и с осторожностью. Тогда было благодатное время для открытия тайн науки *адхьятмика* (adhyātmika). Ведь тогда в этой стране произошел поворот течения. Класс людей, которые хотели присоединиться к европейской критике своей Родины из-за непонимания и искажения ее идей и общественных норм, к счастью, исчез. Те же, кто излечился от слепоты уже после первого столкновения с иностранной цивилизацией, смогли верно оценить все достоинства и недостатки, а также понять истину, высказанную еще Шиллером: «Держись за свою дорогую и любимую Родину, – в ней мощные корни твоей силы». Кроме того, на Западе также есть движение, уходящее от материализма, полагающего единственной «реальностью» грубую чувственную материю, а также имеется движение к той точке зрения, из которой следует, что та самая вещь (грубая материя) и есть мысль, которая также реальна, как и любой внешний объект. Ведь то и другое – аспекты единой сознающей Самости, из которой появляются как Ум, так и Материя. Эта Самость (*чит*) является Душой универсума (вселенной), а универсум – это *чит*, которое становится своим собственным объектом. Таким образом, любое бытие является сознанием, или *чит*, проявляющимся как множественные формы ума и материи, которые и образуют вселенную. Это западное движение называется своими последователями «Новым мышлением», хотя такой основополагающий принцип так же стар, как и сами Упанишады, провозглашающие, что всё есть «ощущение-сознание» (*чит*), и поэтому человек становится тем, о чем он думает. На самом же деле мышление гораздо более важно, чем какие бы

то ни было материальные средства. Но здесь я не буду вдаваться в детали этого обширного предмета, поскольку данная тема не может в полной мере быть охвачена в рамках этой работы. Так или иначе, смысл того, что я хочу донести, «Мантра-шастра» – это не какой-то вздор, как предполагалось прежде.

Эта книга, как уже было сказано, – сборник статей и лекций на тему «Мантра-шастры»; это же название также используется и для наименования «Тантра-шастры». Практически, она состоит из двух частей. После 1 главы, в которой говорится о «Речи», главы 2-9 посвящены принципам общей доктрины *шабда*. Я очень благодарен за помощь в подготовке этих глав моему другу, профессору Параматханатха-Мукхопадхьяя. Главы 10-21 освещают некоторые разделы «Тантра-шастры», где используется несколько модифицированная доктрина мимансы относительно *шабда* для того, чтобы сопоставить ее с собственной доктриной шакти. В главах 22, 28 и 29 разбираются мантры «Ом» и «Гаятри». Понимание таких терминов как «*шакти*», «*нада*», «*бинду*», «*причинные шакти пранавы*», «*биджа-мантры*» и пр. очень важно для тех, кто хочет понять *шастры*, в которых они встречаются. В далеком прошлом такие знания имелись лишь у *гуру* и *садхаков*. Но это вовсе не значит, что моя информация была почерпнута лишь из устных наставлений. Напротив, описание этого можно найти в тантрах, однако в основном они малоизвестны. Соответствующие определения обнаруживаются во многих шастрах. Эти представления также разъясняются и с позиции общего знания *шастр* и устных наставлений *упасаков* (upāsaka), которые поддерживают традицию. Что же касается технических терминов, то я отправляю своих читателей к другим моим книгам, которые были опубликованы, в частности: «Шакти и Шакта», «Змеиная сила», а также тома серии под общим названием «Мир как Сила», где описываются главные концепции индийской философии и религии.

Главы 10-21 и 14 перепечатаны из журнала «Vedānta-kesarī». Главы 22-23 – «Ом» и «Ожерелье Кали» – впервые появились в

журнале «Восток и Запад», а главы 28-29 – «Mantrasādhana» и «Gāyatrī», – во введении к моему изданию «Маханирвана-тантры». Что касается введения, то теперь оно дополнено более полным описанием тантр и тантрических ритуалов, также изложенных в моей книге «Шакти и Шакта», а что касается самого текста, – исправленной редакцией, которую я подготовил. Глава 30 – «Гаятри как пример логического рассуждения», – является перепечаткой доклада, прочитанного мною перед «Индийским Рационалистическим Обществом» в Калькутте, и который был ранее опубликован в их бюллетене. Десять докладов, посвященных общим принципам, по просьбе Национального Совета по Образованию были представлены мною в 1919 году в Бенгалии как расширенные лекции.

Когда я дописывал завершающие строки этого введения, расположившись недалеко от древнего заброшенного храма «Владыки Солнца» в Канараке, что в северной Ориссе, издали до меня доносился продолжительный и переливистый звук, похожий на *махамантру*. Я слышал такой же звук много лет назад в монастыре Пемионгчи, когда несколько сотен буддийских монахов исторгали из глубины своих тел мантру **ОМ**. Их пение тогда напоминало шум моря, также как шум моря сейчас напоминает эту мантру. Здесь, где слышится этот звук, видны зеленые леса, кусты жасмина, цветущие кактусы, розы и желтизна цветов каравиры и калики. Но уже через две мили отсюда по направлению к морю взору открывается обширная и дикая пустыня с разбросанными там и сям купами кетаки, простирающаяся от всемирно известного храма «Владыки Вселенной» на юге северных джунглей Голра. На западном побережье огромные волны бенгальского океана, увенчанные пенистыми гребнями, превращающимися в водяную пыль на ветру, непрестанно бьются о пустынный берег. Волны, как и всё остальное, представляют собой мантру, поскольку мантра в своем наиболее глубинном смысле – это Мир, рассматривающийся как Звук. Но, как я разъясню в дальнейшем, мы должны проводить различие между «естественным именем» в его чистом значении звука, образующего вещественные силы,

и звуками, которые происходят из уже произведенных вещей. Все звуки, а следовательно, и движения, образуют «гирлянду букв», которую носит Божественная Мать, и из аспектов которой, таких как **Ом,** или «общий звук» (*саманья-спанда*, sāmānya-spanda) первого созидательного движения, происходят все отдельные звуки и вещи. Поэтому все вещи могут быть переданы в терминах звука. Вселенная – это движение. Буквы – звуки определенных движений. Они слышатся как грубые буквы, которые Кали, источник движения, носит в виде гирлянды на своей шее. Я записываю эти строки в месте, которое я знаю и люблю много лет, и, возможно, я вижу его последний раз. Если это так, (надеюсь, что нет), тогда я прощаюсь с моим старым другом садху Джаганнатха-Дасом и с этим местом, облаченным в воздух магии, о котором в «Капила-самхите» сказано следующее:

Maitreyākhye vane puṇye rahayātrāmahotsave ।
Ye paśyanti narā bhaktyā te paśyanti tanu raveh ।

Конарака. Д. Вудрофф
22 апреля, 1922

Глава 1

Вак, или Речь (Слово)

Речь (*вак*, vāk) (лат. *vox*) происходит от корня «vac», который означает «говорить». Таким образом, существительное женского рода «vāk» буквально означает и глас, и выражаемое им слово, а также звук неодушевленных объектов. Следовательно, смысл тот же, что и у термина *шабда* (śabda). *Артха* (artha) означает смысл, или объект. *Пратьяя* (pratyaya) – это способность умственного схватывания. Все вещи обладают тройным значением: высшим (*параа*, parā), тонким (*сукшма*, sūkṣma) и грубым (*стхула*, sthūla). *Паравак* (parā-vāk) – это «причинное напряжение», которое в терминах *пратьяя* определяется как «космическое мышление» (*сришти-кальпана*, sṛṣṭi-kalpanā) Ишвары. Это Божественная «Речь». Но *Вак* также и результат, тонкий или грубый. *Пашьянтивак* (paśyanti-vāk) – это Вак, проявляющаяся как lakṣaṇa (*лакшана*, видение). Далее Вак манифестируется как *сукшма-мадхьяма-вак* (sūkṣma-madhyamā-vāk), или *хираньягарбха-шабда* (hiraṇyagarbha-śabda), которое является состоянием *матрика* (mātṛkā) *шабда*. Что же касается микрокосма (человека), то в нем она потенциально существует еще до своей последующей грубой манифестации в виде *варна* (varṇa) разговорной речи (*вайкхари-вак*, vaikharī-vāk). В Ригведе (с. 43-11) Сарасвати называется «Павирави», или «Дочерью Молнии», то есть великого Ваджры, поддерживающего миры, и она, в соответствии с Саяной, является madhyamikīvāk (См. Muir O.S.T. – V. 337 ff.). Выговариваемая речь (*вайкхари,* vaikharī) проявляется для уха благодаря грубому физическому звуку (*дхвани*, dhvani), произведенному соприкосновением органов речи с окружающим воздухом в результате усилия (*праятна*, prayatna) говорящего. В трансцендентальном покое Брахмана (*параматма*, paramātmā), или Парамшивы нет ни *шабда* (*ашабда*, aśabda), ни *артха* (nirviṣaya), ни *пратьяя*. Поэтому нет ни имени (*нама*, nāma), ни формы (*рупа*, rūpa). В этом бесконечном покое возникает метафизическая «точка напря-

жения», – *бинду* (bindu), или *гханибхута-шакти* (ghanībhūta-śakti), которая выступает (prasarati) как многообразные силы вселенной. Такая «заряженность», также как и *дживатма* (jīvātmā), является причиной восприятия всего Мира вместе с его двойственностью субъекта и объекта. Эта игра Шакти происходит в пространстве Сознания (*чидакаша*, cidākāśa) таким образом, что оно не уничтожается и не подвергается воздействию при проявлении последующего состояния, которое одновременно и трансцендентное и имманентное. Это есть творение (*сришти*, sṛṣṭi) или, точнее, кажущееся развитие (*паринама*, pariṇāma), т.к. английское слово «creation» (созидание, творение) на самом деле не выражает сути этого процесса. Творение, в христианском смысле этого слова, исключает идею о том, что Бог является материальной причиной; творение происходит не из предсуществующей материи и не из собственной субстанции Бога. Такое творение также предполагает абсолютно первичное проявление. Именно с этой оговоркой и используется термин «творение». Если быть более точным, то сам Брахман проявляется (*прасарати*, prasarati) в форме Силы (*шакти*, śakti). Это *сришти* (sṛṣṭi) длится (*стхити*, sthiti) в течение одного дня Брахмы, в конце которого, по мнению некоторых, происходит полное уничтожение (*махапралайя*, mahāpralaya). Есть те, которые утверждают, что нет никакой *махапралайи*, но всегда существует какая-то вселенная, в то время как другая может исчезнуть. В *махапралайе* проявленное состояние потенциально содержится в нерасчлененной и непроявленной *майя-шакти* (māyāśakti). *Шабда-брахман* (śabdabrahman) как *улласа* (ullāsa) Шивы погружен в постоянно существующий покой, точно как вздымающаяся волна разбивается о берег и снова сливается с океаном, или же, как брызги фонтана снова падают в воду, которая их поглощает. Такое представление о том, чем является Речь, – очень древнее. Когда Бог «говорит» – слова и вещи проявляются. Так в иврите обозначающее свет слово – «aur». В «Книге бытия» говорится: «Бог сказал: да будет свет (aur), и стал свет (aur)». Божественное слово, как сказано в еврейском писании, обладает силой творения. Дальнейшее развитие мышления (философии)

представляет нам концепцию аспекта Всевышнего, или Личности, которая творит. Таким образом, мы имеем Всевышнего и Логос, Брахмана и Шабда-брахмана. В греческом языке «Логос» означает (как и *апарашабда* (aparaśabda)) мышление, а также объект мышления. Для Гераклита Логос был принципом, лежащим в основе вселенной. (см. J. N. Heinze, Die Lehre vom Logos in der Griech Philosophic.) Для стоиков это был «мировой Дух», объединяющий принцип всех разумных сил, функционирующих в Мире. По мнению Платона, Логос – это сверхчувственные первичные образы, или формы (*джати*, jāti) видимых вещей. Филон Александрийский, вдохновленный платонизмом и другими эллинистическими философскими доктринами, объединил эти две концепции и вписал в Ветхий Завет и иудейскую теологию промежуточное бытие между «Этим» (ho on) и многообразным универсумом. Таким промежуточным бытием и был Логос. По его мнению, идеи формируют материю. Бог вначале производит интеллигибельный мир идей, которые являются образцами (*апараджати*, aparajāti) для физического Мира. Поскольку сам по себе он ничто иное как Логос, последний является создателем идеального мира. Также как архитектор проектирует в своем уме план города (polis), а затем строит реальный город в соответствии с образцом, так поступает и Бог, когда он создает Мир, этот Мегаполис (brahmāṇḍa). Автор четвертого Евангелия использует похожие идеи, но он придает им форму, соответствующую христианским теологическим потребностям. (см. J. Reville, La Doctrine du Logos dans law quatrieme Evangile et dans les AEuvres de Philon.) Говорят, что использование этой идеи Иоанном было не простым копированием, но свободной адаптацией филоновского Логоса и его христианизацией. Соответственно этому евангелисту Логос есть Личность, которая была до творения, и она была самим Богом. Это именно потенция внешней мудрости, происходящая из непроявленной Божественности с целью проявления Мира, а в самом Мире это – имманентная божественная мудрость (Logos Endiathetos). (см. Moeller, Hist. Ch. Church I, 92-222.) Логос, благодаря которому создается мир, становится телом (*аватара*,

avatāra), проявляющимся в человеческом обличии (Verbum caro factum est). Он – Сын Божий, Иисус Христос; он тот, кто в небесном предсуществовании зовется Логосом, а после своего воплощения – человеком по имени Иисус Христос, который не является ни пророком, ни сверхчеловеком, но *пурнаватара* (pūrṇāvatāra) Бога. Логос – совершенное самовыражение Бога в Сыне. В Иисусе осуществилась тождественность бытия и Бога. Четвертое Евангелие начинается величественно: «Вначале было Слово, и Слово было с Богом, и Слово было Богом». А вот что говорится в Ведах: «Вначале был Брахман, с которым было Слово (*Вак*) (Слово следует вслед за Брахманом, поскольку оно является первой содержащейся внутри потенцией, а затем уже появляется Шакти), и Слово – это Брахман. (prajāpatir vai idam āsīt, tasya vāg dvitīyā āsīt, vāg vai paramam brahma). Вак, таким образом, есть Шакти, Сила Брахмана, которая не отделена от Наделенного силой (*шактиман*, śaktimān). Эта Шакти, которая пребывала в Нем, созидает вместе с Ним и развивается в форму универсума, однако всегда остается тем, чем является – высочайшей Шакти.

Вполне возможно, что человеческая мысль может развиваться аналогичным образом, будучи независимой. Также весьма возможно, ввиду влияния Индии на Запад, что филоновская, неоплатоническая и иоанская концепции были, по крайней мере отчасти, заимствованы из Индии. Тем не менее, несмотря на всю схожесть, есть здесь и различия, которые не следует упускать из виду. Так, Брахман является материальной причиной Мира, тогда как христианский Логос – нет. Христиане утверждают *дуализм*. Вак – это не личность в рамках Троицы. *Вак* – это сама Мать Тримурти, каковой являются Брахма, Вишну и Рудра. Для нее высочайшая Шакти едина с Брахмой. Полное воплощение – это концепция индуизма, и все же в форме *дживы* Вак воплощается не только в исторических личностях, но и во всех людях, живых существах и неодушевленных вещах. Речь становится телом (плотью) не в определенный момент, в определенном месте или в виде определенной личности. Она проявлялась и проявляется в виде тела, а также в других формах материи любого

ограниченного существования, или *джив*, каждая из которых, согласно Ведам, может непосредственно постичь Брахмана, чье Шакти и есть Речь (*Вак*).

Только Иисус был Богом в человеческом обличии. Другие же – нет, и они никогда не смогут стать Богом. *Вак* же манифестирует себя во всяком человеке, она познаваема и узнается как сама в себе, т.е. как Брахман, который в подобном духовном переживании и есть Веды. Универсум – это результат божественного Желания (*кама*, kāma), или Воли (*иччха*, icchā). На физическом же плане *кама*, кроме всего прочего, означает сексуальное влечение. В высшем смысле она – первый созидательный импульс от Единого ко многому, вследствие чего он воспроизводит себя во всех своих творениях. Мирское желание и самовоспроизведение есть ничто иное, как ограниченная манифестация того первичного импульса. Божественная Воля постоянно работает через индивидуальное сексуальное влечение с целью непрерывного созидания вселенной. Это божественное Желание, или *кама* непрерывно и является истоком всех вещей. Парменид, говоря об Эросе и Любви, также утверждал: «Он, божественный Эрос, – первейший из всех богов». (Prōtision mén érota theōn nétīsato panton.) Именно благодаря божественному Эросу вещи существуют (см. Plato Symp. 5-6). Дочерью Камы является Вак. Последняя, как божественная Воля, произносит божественное Слово, в силу которого и существуют вещи. В «Атхарваведе» (9, 2) Кама почитается как великая сила, превосходящая всех божеств. Дочь Камы, «Корова, которую мудрецы называют *Ваквират*», – это Вак в форме вселенной. Вначале был Брахман, и вместе с ним была Вак. В Ведах (Śatapatha-brāhmaṇa 6, 1-1-8) сказано: «Это существо (*пуруша*, puruṣa) Праджапати возжелало: «Пусть я стану многим, пусть я размножусь». И оно разогрелось (So śrāmyat sa tapo' tapyata). Вак была в нем, происходила из него (vāg evā sya sā sṛjyata), а также пронизывала всё существующее». И относительно происхождения Вак: «Силой собственного разума он воссоединился с Вак (Śa. P. Br. X. 6-5-4; Brih. Ar. Up. Roer p. 50) и таким образом (Śa. P. VI. 1-2ff) зачал плод (garbhi abhavat)». В

«Катхаке» сказано так (12-5 и 27-1): «Тогда Праджапати был только этим (prajāpatir vai idam āsit). Вак была второй по отношению к нему (tasya vāg dvitīya āsīt). Он соединился с ней (tāṃ maithunaṃ sambhavat), и она забеременела (sā garbhaṃ ādhatta). Она отошла от него и произвела эти творения (sā asmād apākrāmat sā imāh prajāh asṛjata), а затем снова вернулась (sā prajāpatim eva punah prāviśat)». И снова, в «Панчавамше» (20-14-2) подобным же образом сказано: «Только Праджапати был этим универсумом. Он также имел Вак как свою собственность, как вторую по отношению к нему. И он подумал: «Отпущу-ка я эту Вак. Она пройдет насквозь и пронижет всё это». Таким образом, Брахман, или Шива вначале пожелал быть многим, и его Шакти, которая была едина с ним, была выпущена как его Речь (Слово)». Единство Воли и Слова было потенцией созидания, все вещи содержались в нерасчлененной массе (целостности) в великом Лоне (*махайони*, mahāyoni) Матери всего (*амбика*, aṃbikā). И эта потенция становится актуальной в виде манифестирующегося универсума, но при своем уничтожении универсум как таковой возвращается к Брахману и остается в единении с ним *чит* (cit) как *чидрупини* (cidrūpiṇī). Тем временем, как имманентный дух, она пронизывает ум и материю, которые являются ее преходящими формами. В «Брихадараньяка-упанишаде» (стр. 50-53. Ed. Roer) относительно этого говорится следующее: «Посредством этой Вак и Атмы он создает все вещи: Веды, меры, жертвоприношения и всех тварей. (Sā tayā vācā tena ātmanā idaṃ sarvaṃ asṛjata ad idaṃ kiṃca ṛco yajūṃṣi sāmānśi chandāmsi yajñān prajāh paśūn) «Вначале была создана священная ведическая наука». (Ś. P. Br. VI. 1-1-8) В «Махабхарате» Сарасвати как Вак называется «Матерью Вед» (Śanti-parva, 5, 12, 920), и то же самое о Вак говорится в «Тайтирья-брахмане» (2, 8-8-5), где (а также в предыдущей parva IV) говорится, что она содержит в себе все слова и раскрылась благодаря *тапасу Риши*, которые составили ведические гимны (ṛṣayo mantrakṛtah). В «Бхишмаправе» «Махабхараты» (с. 3019) говорится, что Ачьюта (Кришна) создал Сарасвати и Веды из своего ума; и в «Ванаправе» Гаятри называется «Матерью Вед», поскольку Гаятри-

дэви – это форма Вак. Вак – Матерь Вед и всех вещей, которые воплощают их слова. Вак же в форме Вед – это *ведатмика-вак* (vedātmikā-vāk) (см. Саяну и другие цитаты, приведенные в Muir O.S.T. I-325 ff., где, как и в других томах, собраны некоторые тексты, касающиеся Вак). Субстанция всего мира – это Вак (*джагат-ванмайя*, jagat vāṅmaya), поскольку, как было отмечено прежде, Мир (*джагат*, jagat) есть *шабдапрабхава* (śabdaprabhava). В «Ригведе» (10, 125-5) говорится: «Я (Вак) делаю его, которого я люблю, сильнейшим, его – Брахмана, его – Риши, его – Мудреца». Именно эта Вак входит в Риши и, таким образом, узнается людьми. «Через жертвоприношение они следуют путем Вак и находят ее соединенной с Риши». (Ригведа, 10, 71-3) Риши называют свои гимны различными именами из числа других (имен) Вак, поскольку все они являются манифестациями Вак. Вак неотделима от Брахмана, подобно тому, как Шива и Шакти – суть одно. В «Брихадараньяка-упанишаде» (Ed. Roer, 688) сказано: «Благодаря Вак, о царь, Брахман познается. Вак – это высший Брахман». (Vāchaiva saṃrād brahma jñāyate vāg vai saṃrāt paramam brahma).

В «Махабхарате» (Śāntiparva 5, 12, 920) говорится: «Смотри, Сарасвати, Матерь Вед пребывает во мне». (Vedānāṃ mātraṃ paśya mātraṃ paśya matsthāṃ devīṃ śarasvatīṃ). Она, эта великая Шакти, неотделима от Махешвары. И также в «Мангалачаране», предваряющей комментарии на «Рак-самхиту» и «Тайтирья-самхиту» Саяны и Мадхавы, сказано: «Я почитаю Махешвару, высокочтимое местопребывание священного знания, для которого Веды – это дыхания, и кто из Вед образует целую вселенную». (Yasya niśvasitam vedāh yo vedebhyo' khilam jagat, nirmame tam aham vande vidyātīrtham maheśvarani) В «Таитирья-брахмане» (3, 39-1) говорится, что Вак, первое порождение Риты, Матерь Вед и центральная точка бессмертия, – вечна (Vāg akṣarām prathamājā ṛtasya vedānāṃ mātā amṛtasya nābhih). В «Шатапатха-брахмане» говорится (7, 5-2-21): «Вак – не рождена». Именно из Вак Создатель вселенной (*Вишвакарма*, Viśvakarmā) производит творения (Vāg vai ajo vāco vai prajāh viśvakarmā jajāna). Некоторые тексты отождествляют Владыку творений (*Праджапати*), называемого

Пашупати в Шива-шастре, с его *шакти-вак* (см. Weber, Indische Studien, IX. 477 ff. и Muir's Original Sanskrit Texts, V. 391).

Шанкарачарья (сутра 1-3, 28), цитируя фразу: «Посредством собственного ума он соединился с Вак», утверждает, что этим и другими текстами Веда декларирует в разных местах, что творению предшествует Речь (Слово), из которой происходит вся вселенная богов, а также органическая и неорганическая жизнь на земле. Но ведь сказано, что Мир был создан Брахманом. Как же тогда он может быть создан Речью? Творение следует за Речью. Он (Шанкара) утверждает, что когда какой-либо человек увлечен достижением желаемой цели, то прежде всего вызывает в своем уме слово, которое ее выражает, а затем уже следует результат его намерения. Используя это как аналогию, Шанкара утверждает, что до творения слова Вед манифестируются в уме, а уже потом создаются происходящие из них объекты. Таким образом, ведические тексты, в которых говорится: «Произнося «bhūḥ» (*бхух*, земля), он творит землю (*бхуми,* bhūmi)», и так далее, имеют в виду, что различные слова и существа в данном случае манифестируются, формируются из слов «бхух» и т.д., а эти слова сначала манифестируются в его (то есть божества) уме. Эти разделения на «до» и «после» и пр. есть *вьявахарика* (vyāvahārika). Человеческие аналогии, конечно же, несовершенны. В Ишваре как причинном теле, то, что называется «*пратьяя*» (pratyaya), «*шабда*» (śabda) и «*артха*» (artha), по сути одно и то же (и поэтому, уже как манифестированные, они согласованы), хотя, с целью объяснения, мы говорим, что его *сришти-кальпана* (sṛṣṭi-kalpanā) – это лишь часть *пратьяя*, которую он относит к своему собственному причинному телу (*анандамайя*, ānandamaya), а также включает туда тонкое и грубое тела. Его *парашабда* (para-śabda) включает в качестве результата все *апарашабда* (apara-śabda). Его *артха* – это первая напряженная полнота *пракрити-шакти*, в которой воспринимаются все элементы (*викрити*, vikṛti) и вещи, состоящие из них.

Ишвара имеет прямое и непосредственное восприятие всех трех тел, *хираньягарбха* (hiraṇyagarbha) – второго и третьего, а *ви-*

рат (virāt) лишь третьего. Следовательно, *паравак* – это то, о чем прежде говорилось как о *парашабда*, а *вак* (просто) – *шабда* (слово) в его тонкой форме (*матрика*, или *мадхьяма-вак*) и грубой форме (*вайкхари-вак*). Последнее относится к произносимым буквам (*варна*), из которых состоит мантра. Существует только одна причина речения, как и всех вещей во вселенной, которые оно обозначает, а также умственного восприятия (*пратьяя*), или «движения к» объекту ума. Этой причиной является высочайшая Дэви Сарасвати, Матерь Вед и Миров, проявляющаяся как имя (nāma) и форма (rūpa), которые и есть вселенная. Таким образом, она является Шакти, к которой прилагается наименование, взятое от одного из ее продуктов, – манифестируемое слово, или речение. Музыкальный инструмент (*вина*), который Сарасвати держит в своих руках, обозначает все звуки (*шабда*), которым она приходится матерью. Цвет ее одежд – белый; прозрачная белизна – цвет *акаши* (ākāśa) и *буддхи* (buddhi). Ее имя означает течение, движение (*сарас*, saras). В высшем смысле она является активностью (*шакти*) неподвижного Шивы, или Брахмана. И снова, она игра динамических шакти (энергий) в манифестирующемся Мире, в пределах и вокруг неподвижного пространства (эфира), которое проявляется во время творения с грохочущим звуком Haṃ (Хам), а затем покоится как опорная конструкция, в рамках которой течет и двигается весь универсум. С научной точки зрения эфир не имеет того несовершенства, которое мы связываем с материей. Свойством последней является старение, разложение и изнашивание. Но само существование эфира остается неизменным. Именно этот недвижный, неистощимый и прочный эфир является *ваджром* (vajra), твердым, непоколебимым, вечным и неистощимым *ваджром*, статичной манифестацией статичного Брахмана, в котором динамический Брахман в виде Сарасвати течет и передвигается. Первое является пустотой пространства (*шунья*, śūnya), в которой происходят все движения. Также как в брахманизме *акаша* перетекает в концепцию *чидакаши*, в северном буддийском монизме эта эфирная *шунья* (śūnyata, stong pa nyid) выступает в роли абсолюта, который за пределами всяческих категорий (см.

«Дэмчог-тантру», опубликованную в седьмом томе моих «Тантрических текстов относительно stong pa nyid»). Сарасвати, динамический Брахман, вместе со своим «супругом», статичным Брахманом в виде Брахмы, опираются на *Хамса* (Haṃsa), которая не является материальной «птицей», но естественным наименованием жизненной функции, проявляющейся как выдох (*хам*, haṃ) и вдох (*сах*, saḥ) дыхания (*прана-биджа,* praṇa-bīja) во всех дышащих созданиях (*прани*, prāṇī). Опять же, она является божественной в аспекте мудрости и учености, поскольку она – Матерь Вед, то есть всех знаний, касающихся Брахмана и вселенной. Она – Речь, из которой они рождаются, и она существует в том, что порождается ее великим лоном (*махайони*). Стало быть, не напрасно человек преклоняется Вак, или Сарасвати как высшей Силе.

Глава 2

Артха, пратьяя и шабда

Высшее сознание (*чит*, cit) является неизменным принципом всякого восприятия (переживания), происходящего благодаря и из его силы (*шакти*), выступающей в двух аспектах – *чит-шакти* и *майя-шакти*. Последняя является причиной двойственности субъекта и объекта, ума и материи. В *парасамвит* (parasamvit), или *сат-чит-ананде* (saccidānanda) переживание едино и лишено всяческих видов двойственности. В своей книге «Шакти и Шакта» я уже разбирал разные возможности перевода непереводимого слова «cit», которое с учетом оговорок может быть передано как «ощущение-сознание», или же, чуть более вольно, как «неизменный принцип всякого изменяющегося восприятия». В силу функционирования шакти однородное единство становится множеством, или универсумом субъекта и объекта, ума и материи. Совершенное восприятие, оставаясь таковым, превращается в ум и материю и, таким образом, становится несовершенным, ограниченным восприятием[1]. А так как всё есть единая Самость, такая явная дихотомия означает, что Самость, проявляющаяся как ограниченный субъект, видит (хотя и не осознает этого) себя как объект[2].

Чит не имеет движения (*нишпанда*, niṣpanda), не имеет действия (*нишкрийя*, niṣkriya), не имеет ума (*аманах*, amanaḥ), не имеет *шабда* (aśabda). Оно не субъект, и оно не знает никаких объектов, отличных от самого себя как *чидрупини-шакти* (cidrūpiṇi-śakti). Созидание начинается с движения, или вибрации (*спанда-*

[1] Здесь мы видим проявление общего принципа манифестации: более высокое начало, порождая (эманируя) низшее, при этом сохраняет свою природу неизменной. (Прим. ред. пер.)

[2] То есть то, что воспринимается как объект, на самом деле есть Самость, созерцающая саму себя, но на двойственном уровне не осознающая этого. (Прим. ред. пер.)

на, spandana) в космической материи, как говорят западные ученые, и которую индийские ученые называют *саспанда-пракрити-шакти* (saspanda prakṛti-śakti). Природой *чит*, или Шива-аспекта Брахмана является покой и неподвижность, природа же *пракрити* – движение. Но во время растворения (*пралайя*, pralaya) вселенной, еще до начала манифестации, *пракрити* существует в состоянии уравновешенной энергии (*самьявастха*, sāmyāvasthā), в которой имеется *сарупапаринама* (sarūpapariṇāma). Затем она приходит в движение (*вирупапаринама*, virūpapariṇāma). Это первая космическая вибрация (spandana), в которой уравновешенная энергия высвобождается.

Примерный звук этого движения – мантра Oṃ. Именно таким образом проявляется дуализм во всем его разнообразии. Так происходит бифуркация сознания в ум и материю, которые существуют параллельно, и они одновременно связаны общим происхождением (истоком). Ум же как субъект обладает восприятием (пониманием) (*пратьяя*) объектов (*артха*), а также обозначений этих объектов в виде слов (*шабда*), или языка. В человеке *шабда*, *артха* и *пратьяя* взаимосвязаны, хотя и отдельны. Как и всё прочее, они являются тремя результирующими манифестациями движения (*спанда*), которое есть всеобщее причинное напряжение. Однако, на уровне причинной шакти эти три суть одно; так что *шабда* = *артха* = *пратьяя* = *спанда*, хотя последнее не является, как в манифестации, общим знаменателем, но эквивалентом предыдущих. Это состояние относится к логическому единству. Спанда Ишвары – это его *шабда*, его *артха* и его *пратьяя*. Несомненно, проецируя свою точку зрения относительно существования на божественное бытие, мы не можем удержаться от использования аналогии с аспектами. В рамках этих терминов мы говорим о *чит* и причинном напряжении (*шакти*), о Шиве и Шакти, как о двух аспектах и т.д. Тем не менее, мы должны понимать, что присутствует некоторая особенность в отношениях или даже в единстве, которая отражает нашу идею относительно аспектов. В абсолютном смысле отношение между *шабда*, *артха* и *пратьяя* – это тождественное равновесие, а не соотношение,

т.е. дробь с числителем и знаменателем. И хотя на абсолютном уровне, которым является космическое причинное тело, эти три суть одно, при манифестации тонкого тела происходит расходящееся нисхождение этих трех, сохраняя как правило их взаимосвязь. Причинный аспект – это *шабда-брахман* (śabda- brahman), напряжение, или созидательная шакти, производящая движение и тела, которые порождаются формами тонкой и грубой шакти. То, что было простым напряжением в неподвижном и независимом сознании с переживанием единства, расщепляется на ум и материю. И здесь важно помнить (поскольку это есть ключ к пониманию происходящего), что природа процесса, в котором одно становится многим, предполагает следующее: сущностная субстанция (дух) ума и материи остается той же самой; элементы и движение обоих – тождественны. Следовательно, они взаимосвязаны естественным отношением. Ощущение и объект ощущения соотносятся. Так, восприятие посредством глаз и *манаса*, а также цвет в качестве объекта восприятия, основываются на *атме*, которая в такой форме двойственно манифестируется. И опять же, восприятия очертания и цвета являются продуктами *теджас-танматры* (tejas-tanmātra)[3]. Indriya (*индрия*, орган восприятия) – это sāttvikāṃśa (*саттвикамша*, саттвическая составляющая) *апанчикрита-танматры* (apañcīkṛta-tanmātra)[4], а любой видимый объект – tāmasikāṃśa (*тамас-камаша*, тамасная составляющая) того же. В самкхье и обычно в шакта-тантрах то и другое представляется продуктами одной и той же *ахамкары*.

Восприятие и его объект – два аспекта одной и той же вещи. Вибрация объекта (*артха*) и модификации ума (*вритти*, vṛtti), благодаря которым происходит восприятие (понимание) (*пратьяя*) тождественны, и «естественное наименование» (*шабда*) объекта (*артха*) – это звук, произведенный силами, которые его

[3] То есть тонкой световой сущности огня. (Прим. ред. пер.).

[4] апаńсīкṛта означает «не составленный (сделанный) из пяти грубых элементов». Соответственно «апаńсīкṛта-tanmātra» имеет смысл тонкой световой сущности элементов. (Прим. ред. пер.)

формируют. Весь этот параллелизм существует в силу нашего утверждения, что ум и материя есть ничто иное, как двойной аспект единой и нераздельной Самости. Так, когда объект (*вишая*, viṣaya = artha) воздействует на органы чувств (*индрии*), то при помощи той функции ума, которая называется *манас*, в уме возникает модификация (*вритти*) субстанции, являющаяся точным эквивалентом внешнего объекта. По ходу дела я могу отметить, что это фундаментальный принцип, на котором основываются все тантрические садханы посредством *упасаны* (upāsanā). Через поклонение и медитацию (или *джапа-мантры*) ум действительно обретает форму объекта поклонения, становясь затем таким же чистым, как и его объект (например, *ишта-девата* (iṣṭadevatā)), который является содержанием ума. Ум благодаря непрерывной практике (*абхьяса*, abhyāsa) заполняется этим объектом и, вытесняя всё остальное, утверждается в его чистоте и уже не отвлекается на загрязнения. И пока ум существует, он должен иметь некий объект, а данный объект *садханы* формирует очищенный от загрязнений ум.

Прежде чем продолжить дальнейшие рассуждения, необходимо иметь ясное представление относительно сути ума, материи, *пратьяя*, *шабда* и *артха*. В соответствии с ведантой «материя» есть всё то, что не является чистым трансцендентным духом (*анупахита-чит*, anupāhita-cit). Имманентным upāhita-cit является то, что связано с умом и материей. Это *чит* вместе с upādhi есть либо para = śuddha-sattva-pradhāna = utkṛṣto-pādhī = samaṣti, либо apara = malina-sattva-pradhāna = nikṛṣtopādhi = vyaṣti. В каждом из них присутствуют 3 тела: причинное (*карана*, kāraṇa), тонкое (*сукшма*, sūkṣma), и грубое (*стхула*, sthūla). Это *упадхи* (upādhi) является шакти, а именно майей, или *пракрити-шакти*, так как именно этот термин используется в адвайта-ваде. Поскольку *пракрити-шакти* «материальна», конечно, не в смысле научной «материальности», а как тонкая материальная причина всех вещей, то и все ее результаты *викрити* (vikṛti), как и их причина, обязательно будут иметь то же свойство, то есть материальность. Эти *викрити* могут быть разделены на две параллельные группы:

1) ум (*антахкарана*, antahkaraṇa) и его внешние инструменты или органы (*индрия,* indriya), и 2) материю или 5 элементов (*панча-бхута*, pañca-bhūta), происходящие из более элементарных форм сверхчувственной «материи» – *панча-танматр* (pañca-tanmātra). И всё это находится за пределами восприятия обычной *дживы.*

Тогда что же такое ум? Из вышеизложенного следует, что это манифестация Шакти в форме могущества, т.е. Силы, перенесенной на материальный план, и она настолько же материальная субстанция (*бхаутика*, bhautika), насколько и сама материя (bhūta). Мышление (поскольку, за исключением *самадхи*, ум никогда не свободен от мышления), с точки зрения творения, является мимолетным (мгновенным) мышлением, тогда как материя – длящимся. Материя – это плотная и грубая форма более тонкой формы общей *пракрити-шакти*. В соответствии с ведантой ум – это *бхаутика*, поскольку состоит из *саттвической* части (sāttvikaṃśa) *танматры.* В традиции самкхьи он – *ахамкари* (ahaṃkārī). Согласно веданте, ум не является вездесущим, неограниченным и неразложимым на части (*вибху*, vibhu); не является он также и атомарным, т.е. ограниченным и неделимым (*ану*, aṇu). Он то, что является ограниченным и распадающимся на части, а также принимающим форму своих объектов (*мадхьяма-паринама*, madhyama-pariṇāma). Когда ум принимает форму воспринимаемого объекта, то он расширяется или сжимается вместе с ним. Он пронизывает всё тело как в пробужденном (*джаграт*, jāgrat) и сновидящем состоянии (*свапна*, svapna), так и в глубоком сне (*сушупти*, suṣupti) замыкается на причинном теле и, в соответствии с этим описанием, затем поглощается в *нади* (nādī).

Какова же тогда природа умственного познания? В соответствии с ньяиками, которые считают, что ум состоит из атомов (*ану*), он не «выдвигается» и не трансформируется в форму объекта. *Джняна* (jñāna) – это *гуна атмы*, которая производится благодаря сочетанию ума (*манаса,* manas) и *атмы*. Веданта полагает, что *джняна* представляет собой трансформацию (pariṇāma) *антахкараны*, или ума, который является *таттвой мадхьяма-паринамы. Джняна* имеет два вида: *джняна-сварупа* (jñāna-

svarūpa) и *джняна-вритти* (jñāna-vṛtti). Первое – это *брахма-сварупа* совершенного восприятия, или *чит*. Второе – знание объектов, или обычное мирское и несовершенное восприятие. Относительно способа функционирования в случае с умом и *джняна-вритти* (jñāna-vṛtti) мнения расходятся. По мнению некоторых, из глаз исходит свет. Поэтому глаза называются «*теджас*» (tejas). Ум излучается вместе со светом глаз, сталкивается с объектом и принимает его форму. Ум называется «прозрачным» (*свачча*, svaccha), поскольку он может принять форму находящегося перед ним объекта. *Атма* всегда освещает ум, и когда есть определенное *вритти*, *атма* освещает ее, в результате чего она предстает перед ограниченным сознанием.

Знание может быть истиной или ложью (*митхья*, mithyā). Верное знание (*прама*, pramā) определяется как восприятие объекта в соответствии с его истинной природой (tadvati tat prakārakajñānaṃ), то есть в его собственном классе (*джати*, jāti). Ум не только постигает определенную вещь (*вьякти*, vyakti), но также и вид или класс, к которому та относится, так как *джати* не просто нечто субъективное, но присущее *вьякти* как ее природа (*пракара*, prakāra), поэтому при верном познании воспринимается и то и другое, как в случае, когда вместе с кувшином (*гхата*, ghaṭa) воспринимается его *джати* – «кувшиновость» (*гхататва*, ghaṭatva). Там же, где имеет место принятие веревки за змею, присутствует *митхья-джняна*. Некий кусок веревки возбуждает знание, но это ошибочное знание, поскольку из-за наличия изъяна (*доша*, doṣa) в воспринимающем субъекте веревка воспринимается не со своим *джати*, но с *джати* змеи. Короче, при верном восприятии имеется правильное соответствие мысли и ее объекта. Восприятие же веревки при наличии «кувшиновости» – это ошибочное восприятие.

Что же тогда такое объект (*артха*, *вишая*)? Это объект, который образует умственное содержание. Объект также многообразен, как и различные формы (rūpa), создающие универсум. Он есть «другое», которое воспринимает Самость в ее аспекте ума. Данные формы состоят из пяти *бхута* (bhūta): ākāśa, vāyu, tejas,

ap и pṛthivī, которые представляют собой различные степени сгущения (плотности) субстанции *пракрити*. Как ум представляет собой форму движения (*спандана*) данной субстанции, также и пять *бухта* – это пять форм движения той же *пракрити*. В тантрах они символизируются геометрическими фигурами, обозначающими формы вибрации, а именно: круг с лакунами (chidra), изображаемыми в виде точек, символизирущих пористую структуру, обозначает *акашу* (пространство, эфир); круг здесь – *ваю* (воздух); треугольник, полумесяц и квадрат обозначают соответственно *теджас* (огонь), *ап* (воду) и *притхиви* (землю). Направление вибрации также различается: во всех направлениях, под острым углом к линии волны (tiryag-gamanaśīla), вверх, вниз и «к середине», где все эти силы уравновешиваются, и материя становится стабильной. И опять же, пространственное и общее движения (*чаланапара*, calanapara), расширение, сужение и сцепление, стимулируют слышимое, осязаемое (но не всякие формы контакта), видимые цвет и форму, вкушаемое и запах соответственно. А их центры в piṇḍāṇḍa – это чакры от *вишуддхи* до *муладхары*. Соответствующие *биджа-мантры* – Ham, Yam, Ram, Vam, Lam (Хам, Ям, Рам, Вам, Лам) смысл которых будет объяснен позже, когда речь пойдет о «естественном наименовании». Для непосвященных они кажутся тарабарщиной. В подобном случае уместна общеизвестная даже в Бенгалии фраза: «Что такое hayaralava?». Эти *бхута*, происходящие из *танматр*, начинаются со сверхчувственного звука, или *шабда-танматры*, который благодаря добавлению плотности становится *акашей*, чьим свойством (гуной) является доступный для органов чувств звук. Пространство породило *ваю-танматру*, из которой появляется *ваю-бхута*, а также всё остальное, хотя способ происхождения не всегда представлен одинаково[5].

Субстанция *бхута*, или грубой ощутимой материи, происходит из тонкой формы того, что не может восприниматься обыч-

[5] Здесь уместно привести цитату из «Вишну-пураны», в которой процесс творения представлен также, как и у Авалона: «Источник первоэлементов, побужденный к творению, обладает танматрой творения; и

ным ухом, но лишь ментально постигается йогином. Так, говорится: «Tāni vastūni tanmā-trādīni pratyakṣa-viṣayāṇi»[6] (т.е. для йогинов). Т.о. объект (*вишая*) не ограничен грубыми объектами, воспринимаемыми органами чувств обычного человека. Также имеются и тонкие объекты, которые могут восприниматься посредством органов чувств или умами тех, кто обладает «силами» (*сиддхи*), являющимися простым расширением естественных способностей. Но это скрыто от обычного человека, чьи способности ограничены. Некоторые могут воспринимать больше, чем другие. Благодаря исследовательским приборам мы вполне можем видеть (посредством микроскопа) или же слышать (посредством микрофона) вещи, которые находятся вне досягаемости даже тех, кто обладает пусть и выдающимися, но естественными способностями. Является ли это пределом? Нет, потому что как только мы усовершенствуем эти вспомогательные устройства, то увидим и услышим гораздо больше. Когда-то микроскоп давал лишь небольшое увеличение, теперь же оно тысячекратное. На каждой стадии узнается всё больше. Однако, однажды настанет момент, когда видение будет осуществляется не посредством грубых органов чувств, но посредством ума. Всё, что не является *асанга-брахманом* (asaṅga-brahman), или *брахма-сварупой* (brahma-svarūpa), т.е. высшей Самостью, или самодостаточным Духом, может быть объектом. Брахман же не может быть познан органами чувств, умом, или же еще каким-либо из инструментов познания (*прамана*, pramāṇa). Даже *шабда-прамана*, или Веда здесь бессильны, поскольку самодостаточный (*сварупа*, svarūpa) Брахман никак не может быть объектом, будучи истинной природой

затем от танматры звука родилось пространство, наделенное признаком звука. Источник первоэлементов окутал танматру звука и пространство. Пространство, побужденное к творению, породило танматру осязания, - и появился могущественный воздух, сопряженный с качеством осязания» (С.ПБ.: Издательство ОБК., 1995 г.). (Прим. ред. пер.)

[6] Данная санскритская фраза переводится следующим образом: «Эти предметы (васту), начиная с танматр, являются воспринимаемыми объектами». (Прим. ред. пер.)

познающей Самости. Как таковой он находится за пределами ума и речи, которые могут лишь обозначить (*лакшана*, lakṣaṇa) его. Высшие же объекты, находящиеся за пределами органов чувств (*атиндрия*, atīndrīya), воспринимаются лишь усовершенствованными умственными способностями йогина. Ум, например, – это *атиндрия*, поскольку его невозможно воспринять. Однако, йогины могут «видеть», то есть ментально постигать, другой ум, становящийся объектом для их восприятия. В таком случае их ум принимает форму того другого ума, и познает всё, что есть в нем, а именно, его модификации (видоизменения) (*вритти*, vṛtti) или мысли. Таким образом, восприятие объектов становится всё более и более тонким и всеобъемлющим, пока не достигается само состояние высшего восприятия, где нет ни объекта, ни субъекта. Это *брахма-сварупа*. Представление, или образ относительно объекта (*артха*), которое производится при помощи слова (*шабда*), называется «*пратьяя*». Третья форма расходящегося нисхождения *шабда-брахмана*, а именно *шабда*, будет темой следующей главы.

Глава 3

Ашабда и парашабда

Любая индуистская доктрина вращается вокруг двух концепций: неизменности и изменения. А так как эти положения не могут быть логически приписаны какой-либо субстанции, прибегают к теории аспектов. В соответствии с нею, как таковой и сам по себе Брахман (*брахма-сварупа*, brahmasvarūpa), или Шива – неизменен, но Брахман как Сила (*шакти*), из которой происходит Мир как майя, подвержен изменениям. Возможно, проще будет сказать, что Брахман производит и существует как Мир без умаления своего неизменного единства. Это также невообразимо, как и всё то, что связано с любым абсолютом. Тем не менее говорится, что истиное осознавание этого покоится на двух установленных фактах: на повседневном переживании многообразия Мира, с одной стороны, и на экстатическом переживании (*самадхи*) Единого, с другой. И то и другое есть факт переживания, но каким образом это происходит, – остается тайной.

Когда мы переходим к «Мантра-шастре», то видим, как та же самая доктрина выражается на языке того предмета, о котором идет речь, т.е. за основу берется *шабда*, из которого формируется мантра. *Шабда*, звук существует только там, где есть движение *спанда*. Если нет *спанда*, то нет и *шабда*. Если же есть *спанда*, то есть и *шабда*. Но сам трансцендентный Брахман, или *чит* (brahmasvarūpa) неподвижен и неизменен. Поэтому говорится, что он не имеет движения (*нишпанда*, niṣpanda) и не имеет *шабда* (aśabda). Из этого *чит* (поскольку только оно и существует), никак не влияя на его собственную неизменность, возникает напряжение, которое превращается во вселенную (универсум). Это работа активности Брахмы, или Ишвары. Также как Парабрахман – это *ашабда*, Ишвара – *шабда-брахман*, или *парашабда*. И когда первое есть *нишабда*, второе, как *майя-шакти*, находится в движении (*саспанда*, saspanda). «*Парашабда*», «*паравак*»,

или «*шабда-брахман*» – всё это имена Брахмана как причины манифестирующегося *шабда*. *Парашабда* – это причинное тело звука. *Шабда-танматра* – тонкое тело звука. *Акаша* – грубое тело звука, воспринимающееся только посредством воздуха, звуковых волн, которые воздействуют на ухо. То есть восприятие (переживание) звука происходит благодаря органу слуха и уму. *Шабда-танматра* – чистый и естественный звук, как он воспринимается *хираньягарбхой* и переживающими его йогинами. Грубый звук бывает двух видов, а именно: *вайдика-шабда* (vaidika-śabda (*шраута-шабда*, śrauta-śabda)), то есть близкий к природному звуку, а также *лаукика-шабда* (laukika-śabda) – речь обычных смертных, отличная от первого. Принимая «познание» в смысле «непосредственного восприятия», Ишвара познает все виды *шабда* (*парашабда*, *шабда-танматра*, *шраута-шабда*, *лаукика-шабда*); *хираньягарбха*, или *сутратма* – последние три; *риши* – последние два, обычный человек – только один последний. Поэтому из *парашабда*, или *паравак* в соответствующей последовательности появляются *шабда-танматра*, *шраута-шабда* и *лаукика-шабда*.

Далее, если взять *пратьяя*, *артха* и *шабда* в их космическом и индивидуальном аспекте, то можно сказать, что на уровне Ишвары *пратьяя* есть сознание его собственного тела блаженства (*анандамайя*, ānandamaya) и космическое мышление (sṛṣṭi-kalpanā), благодаря которому он проецирует Мир. Это *сришти-кальпана* является напряженной полнотой пракрити, или *майя-* и *авидья-шакти*, и это *парашабда*, или *паравак*, влекущая за собой (также как причина влечет за собой соответствующие результаты) различные виды *апара-шабда*, включая *матрики*, *варна* и *мантры*. Примерная репрезентация причинной *парашабда* как целого для ушей *риши* – это **ОМ**. Однако необходимо отметить, что полная *пратьяя* Ишвары – это *сришти-кальпана*, и его *артха* – напряженная полнота пракрити. Далее будет отмечено, что в Ишваре *пратьяя*, *шабда* и *артха* составляют нераздельное единство, которое является основой для их корреляции в *хираньягарбхе*, *вирате* и индивидуальной *дживе*. То, что мы можем назвать элементами универсума, а именно: *апанчикрита-бхуты* (apañcīkṛta-bhūtas),

или *танматры*, *индрии*, *праны*, *антахкарана* и *стхула-бхуты* (sthūla-bhūta), – непосредственно развертываются Ишварой как Ишварой. Это *бхута-сришти* (bhūta-sṛṣṭi).

Затем он, как *хираньягарбха*, производит *бхаутика-сришти*. Сами по себе элементы должны быть отнесены непосредственно к причинному телу, но как *хираньягарбха* он соединяет их. Следовательно, *сришти-кальпана хираньягарбхи* относится к *бхаутика-сришти*, то есть к соединению элементов, которые уже были предоставлены Ишварой как Ишварой. *Шабда* в аспекте *хираньягарбхи* – это *шабда-танматра*, производящее более низкие, или производные формы. Его *артха* – это всё за исключением общего (*самашти*, samaṣṭi) причинного тела[7].

Бхаутика-сришти может соотноситься либо с тонкими (*сукшма*), либо с грубыми (*стхула*) элементами, где первое является всем тем, что не является вторым; так, теоретически, созидательная деятельность может разделяться между *сутратмой* (sūtrātma) и *виратом* (virāt), хотя данная *шастра* не предполагает такого разделения. *Вират* – это *чит*, взаимодействующий с сотворенным целым, – «natura naturata» (сотворенная природа), если заимствовать терминологию Спинозы. Не похоже, чтобы причинная активность распространялась до этих пределов. Но если мы условно оставим образование грубых элементов за *виратом*, тогда *пратьяя* тоже может быть названа *сришти-кальпаной*. Его *шабда* – различные градации звука, грубого и тонкого, простирающиеся до *шабда-танматры*, но не охватывающие последнюю. Его *артха* – это всё за исключением общих (*самашти*) причинного и тонкого тел.

Сукшма и *стхула* – относительные термины, допускающие градацию; следовательно, между границами (пределами) *шабда-танматры* и грубых звуков будет множество тонких звуков; все они воспринимаются *хираньягарбхой*, и все сохраняют *танматру*, будучи воспринимаемые *виратом* как *виратом*. И если мы

[7] То есть здесь идет речь о причинном теле всего мира в целом вместе со всеми населяющими его существами. (Прим. ред. пер.).

определяем *сукшму* как относящееся к категории *танматры* высшего предела (т.е. к шабда-танматре), тогда *чит*, связанный со всеми этими сериями *стхулы* – это *вират*. Последний отождествляет себя с *стхула-деха* (sthūla-deha) (грубым телом). Но от *аннамаяйя-коша* (annamaya-kośa) обычного восприятия и до *пранамайя-коша* (prāṇamaya-kośa), которая имеет следующий уровень тонкости и является модификацией (*раджасика*, rājasika) *танматр*, должен быть пройден большой путь. И поэтому то, что в данной *шастре* называется «*аннамаяйя-коша*», в действительности есть последовательные серии (группы). Грубое тело состоит из видимых клеток, а те – из микроскопических гранул, последние из еще более тонких частиц и т.д. Поэтому пять *коша* – это лишь пять обобщающих меток для серий, состоящих из бесчисленных градаций, как, например, семь цветов радуги.

Хираньягарбха и *вират* также являются определенными типами космически связанных с нашими собственными переживаниями отдельных форм, причем, на самом деле, с бесконечными сериями форм. Так что в принципе, вместо того, чтобы вести речь о только о трех, мы можем говорить о том, что в действительности существует бесчисленное множество созидательных *чит-шакти*. Если дается какое-то другое количество, в этом нет никакого принципиального противоречия. *Ишвара*, *хираньягарбха* и *вират* – три формы созидательной манифестации, космически связанные с suṣupti, svapna и jāgrat. Но ясновидцы, в отличие от систематизаторов, приветствуют Его как Многоликого (namaste bahurūpāya). Сам Ишвара имеет непосредственное восприятие всех трех аспектов одновременно – причинного, тонкого и грубого. Причина содержит в себе результат. Как *хираньягарбха*, он непосредственно воспринимает второе и третье (*свапна* и *джаграт*), и как *вират* он воспринимает третье (*джаграт*).

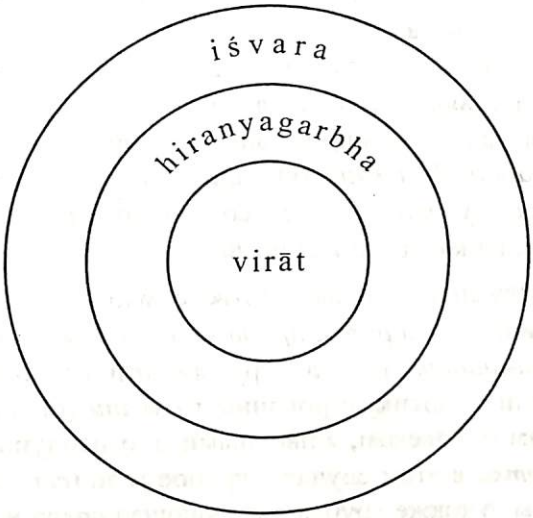
Теперь мы переходим к индивидуальному (*вьяшти*, vyaṣṭi) аспекту. Здесь Ишваре и Майе соответствуют *праджня* (prājña) и *авидья* (avidyā). *Пратьяя праджни* – это индивидуальный эквивалент (двойник, дубликат) в *сушупти* сознания *анандамайи*,

которым Ишвара владеет как своим причинным телом. Некоторые англоязычные писатели не понимают воззрения Упанишад относительно того, что *джива* во сне без сновидений есть Брахман, трактуя его в том смысле, что переживание сна без сновидений относится к Ишваре, или к высшему Брахману. Конечно же, это не так, поскольку тогда переживание *праджни* связывается с *авидьей*, в то время как Ишвара свободен от любого неведения. Данное сравнение осуществляется просто по аналогии. Ведь также как в *сушупти джива* теряет ощущение двойственности, поскольку все объекты как отдельные вещи растворяются в глубоком сне (без сновидений), так и в Ишваре нет ощущения раздельности. Все вещи представляются как присущие ему, или как он сам. *Шабда праджни* – это *парашабда-вишеша* (paraśabda-viśeṣa). Для него это не звук, но «часть» причинного напряжения, которая есть причинное тело определенной *дживы*. Его *артха* – это индивидуальное (*вьяшти*) причинное тело, то есть временное равновесие напряжения в *сушупти*, которое образует *дживу*. Как и в переживании *самашти* (т.е. в универсальном, космическом переживании), *пратьяя*, *артха* и *шабда* здесь едины. *Самскары* латентны и все *вритти* хранятся в *карана-шарира* (kāraṇa-śarira), или *карана-деха* (kāraṇa-deha). Силы всех последующих *джива*-процессов находятся именно там. Переживание этого запаса причинной энергии, следовательно, связано с *ишвара-пратьяя* Его причинного тела. *Сришти-кальпана* (sṛṣṭi-kalpana) Ишвары – это не вся его *пратьяя*. Ведь хотя в *пралайе* предыдущего нет (то есть, нет процесса созидания), Ишвара по-прежнему обладает *пратьяя*, а именно, сознанием *анандамайи* его собственного причинного тела. И с этим соотносится *праджня-пратьяя*. Эквивалентом (дубликатом, отражением) *шабда* здесь является *парашабда-вишеша*, тогда как в Ишваре мы имеем целостную *парашаба*, включающую все *вишешы*. *Парашабда* в *дживе* – это не звук. Устанавливается, что *артха* здесь является причинное тело *вьяшти*, которое есть временное равновесие напряжения, образующее *дживу*.

Переходя к taijasa, соответствующего *хираньягарбхе*, подобно тому как *праджня* соответствует Ишваре, в качестве его *пратьяя* мы имеем переживание *сукшма-деха* (sūkṣma-deha), или тонкого тела во сне (*свапна*). Его *шабда* – это то, что невыразимо посредством органов речи, будучи ментальным образом артикулированного или неартикулированного звука, возвышенного в йоге до *танматр*. Его *артха* – это *вьяшти сукшма-деха*. *Пратьяя сукшма-деха* – это либо приятное, либо болезненное. *Пратьяя хираньягарбхи* состоит из двух частей: а) переживание космических (*самашти-рупа,* samaṣṭirūpa) как тонких, так и грубых элементов, и б) *сришти-кальпана* (sṛṣṭi-kalpana), относящееся к сочетанию элементов, уже произведенных Ишварой. В *тайджаса* имеется а) переживание *джаграт-васана-рупа-свапна* (jāgrat-vāsanārūpasvapna), или *вьяшти сукшма-деха*, но нет переживания jāgrat, или *вьяшти стхула-деха*, и б) *сришти-кальпана*, проявляющаяся как формирующая активность относительно различных форм сновидений.

При сравнении обнаруживается, что параллелизм между *хиранья* и *тайджаса* не полон в силу одного важного различия между ними. *Ишвара*, *хираньягарбха* и *вират* – это *пара* или *уткриштопадхи* (utkṛṣṭopādhi). «Упадхи» (upādhi) (т.е. *майя-шакти*) – это преобладающая саттвика (sāttvika). Следовательно, что касается относительных пределов *шабда*, *артха* и *пратьяя*, то эти три аспекта могут быть представлены в виде трех концентрических кругов, среди которых внешний круг – Ишвара, а внутренний – *вират*. Следовательно, *пратьяя*, *артха* и *шабда* Ишвары включают в себя те же аспекты *хираньягарбхи*, которые, в свою очередь, вмещают те же аспекты *вирата*. Но не следует

вместо



думать, что *шабда*, *артха* и *пратьяя* Ишвары, *хираньягарбхи* и *вирата* – взаимоисключающие. *Саттвичный* (sāttvika) характер их ограничений предполагает концентрическое упорядочивание этих трех сфер. Но *праджня*, *тайджаса* и *вишва* (viśva) имеют *упадхи*, которые, хотя и *саттвичные*, всё же нечистые и грубые (*малина*, malina). Следовательно, на практике относительно *шабда*, *артха* и *пратьяя* мы имеем

Иными словам, они фактически являются взаимноотталкивающимися сферами. Таким образом, первая *пратьяя* практически сводится к *сушупти*, его *артха* – к причинному телу *вьяшти*, и *шабда* – к области *парашабда*. *Тайджаса* воспринимает *свапна* и *сукшма-шарира*, но практически ничего не знает о состоянии *праджня* и *вишва*. Также и *вишва*. И хотя их переживания, очевидно, исключают друг друга, причинное единство между ними на самом деле не отсутствует.

Артха тайджасы – это *сукшма-шарира-вьяшти*, которое содержит семя *джаграта*. Его *шабда* есть тонкая форма грубого

звука. Ментальный образ звука становится проявленным звуком в состоянии сновидения (*свапна*); в это же время могут быть услышаны даже более высокие звуки. Йогическое состояние – это намеренное очищение и углубление данного состояния и, следовательно, такая *дхьяна* называется *йога-нидрой*. Совершенствуя йогическое состояние, можно возвыситься до *шабда-танматры* или даже до *парашабда* и *ашабда* при помощи *самадхи*. Первое – космическое *сушупти*, а второе – состояние *турьи*, или наивысшее состояние, из которого нет возврата.

В индивидуальном *вишва*, соответствующем космическому (или коллективному) *вирату*, *пратьяя* является переживанием *вьяшти стхула-шарира*; *шабда* – грубым артикулированным звуком (*варна*) или неартикулированным *дхвани* (dhvani) звуком, произведенным человеком, животными или неодушевленными объектами. *Артха* в этом случае – грубое тело (*стхула-шарира*) и его процессы, а также грубая окружающая среда и ее процессы. *Джаграт-сришти-кальпана* манифестируется здесь как ощущения телесных движений, возникающих в результате *самскар* и *иччха-шакти*. Но так как *вират* скорее созданный (*карья*, kāгуа), нежели чем создающий (*карана*, kāraṇa) аспект целого, также и *вишва* скорее аспект *карья*, а не *карана*, то есть ограниченный центр сознания, или *джива*. *Артха* – это как грубое тело и его процессы, так и то, что его окружает с протекающими в нем процессами. *Шабда* – звуки, произведенные органами речи человека и животных, или же неодушевленными объектами. Звук *вайкхари* развивается из *парашабда* через звук *пашьянти* и *мадхьяма*. *Парашабда*, или *паравак* – это *бинду*, а *пашьянти* – это видящая речь (*икшана*, īkṣaṇa), или созидательное мышление и действие, исходящее из *бинду* – причинного тела *шабда*. Так возникает тонкое тело *шабда*, являющееся *танматрой* и *матрикой*, которое превращается в грубое тело звука в виде букв (*варна*), произносимых благодаря органам речи, и эти буквы составляются в слоги и слова (*пада*), а затем и в предложения (*вакья*). Произносимая таким образом мантра является формой грубого

тела *шабда*. И то же самое относится как к *биджам*, так и к другим мантрам.

Шабда-танматра, или *апанчикрита-акаша* (apañcīkṛta-ākāśa) – это *апанчикрита-танматра* (apañcīkṛta-tanmātra). Это звук как таковой, то есть идеальный звук, который можно рассматривать как познание звука отдельно от таких условий как ухо, мозг и т.п., и таких материальных условий, как воздух, вода и земля, благодаря которым звук переносится. В случае же с *шабда-танматрой* звук рассматривается как объект высшего ума, отдельный от этих условий. Поэтому *шабда-танматра* рассматривается как *шабда*, необусловленное различными воспринимающими способностями. Это не звук, который слышится тем или иным индивидом, на том или ином уровне, скорее, это звук, слышимый «абсолютным ухом» и произносимый «абсолютным языком». Он неизменен и *апаурушейя* (apauruṣeya) (то есть нечеловеческий, сверхиндивидуальный). И точно также *рупа-танматра* является необусловленной формой, как она видится «абсолютным глазом». Под «абсолютным ухом» подразумевается сила (*шакти*) восприятия звука самого по себе, без подчиненности различным условиям времени, места и личности. Напряжение, благодаря которому вещь зарождается и поддерживается, является основанием всех пяти *танматр*. Это *шабда-танматра*, как воспринимаемое абсолютным ухом; *рупа-танматра*, как воспринимаемое абсолютным глазом, и т. д. С точки зрения грубого, *шабда* не только *гуна акаши*. Для того, чтобы проявиться для человеческого сознания и уха, звуку нужна не только грубая *акаша*, но и *ваю*, а также другие *бхуты*. Для того, чтобы звук донесся до ограниченного уха, необходима материальная среда, будь то воздух, вода или твердое тело. Короче, звук *вирата* предполагает существование всего материального универсума.

Подытожим. Есть непроявленный *авьякта-ишвара* (avyakta-īśvara) и проявленный Владыка (Ишвара). Оба являются Шива-Шакти, поскольку в развитии и разрушении нет ни Шивы без Шакти, ни Шакти без Шивы. Только в последнем случае (разру-

шении) нет ничего кроме сознания (*шакти* в форме *чидрупини* (cidrūpiṇī), а в первом (то есть в развитии) она (Шакти) принимает форму универсума. По этой причине высшее состояние может быть названо «Шива-Шакти», а состояние манифестации – «Шакти-Шива», чтобы отметить преобладание аспектов *чит* и *майя* соответственно. Первое состояние – недвижимо (*нишпанда*, niṣpanda), тогда как второе – подвижно (*саспанда*, saspanda). Первое беззвучно (*ашабда*), второе – проявляется как звук (*шабда*). В одном присутствует *унмани-шакти* (unmanī-śakti), в другом – *самани-шакти* (samanī-śakti). Манифестирующийся Ишвара проявляется в трех формах – причинной, тонкой и грубой. Причинная форма – это *парашабда*, *паравак*, или *шабдабрахман*. Это Ишвара. Всё остальное – *апаравак*. Тонкая форма – это *мадхьямавак*, которая есть звук *хираньягарбхи*, развертывающийся в *вират-шабда*, или *вайкхари-вак*. Этот звук сопровождается движением. Причинное тело, которое вначале проецирует из себя многообразный универсум, – это общее движение (*саманья-спанда*, sāmānya-spanda), *шабда* которого есть *пранава* или Ом. Из Ом происходят все остальные мантры. *Хираньягарбха-шабда* сопровождается особым движением (*вишеша-спанда*, viśeṣa-spanda), а *вират-шабда* – четко определенное движение (*спаштатара-спанда*, spaṣṭatara-spanda), проявляющееся в виде артикулированной человеческой речи, и поэтому оно является грубой формой мантры.

Глава 4

Парашабда, причинная шабда

Слово «*Шабда*» (śabda), происходит от корня «śabd» – «издавать звук», – и обычно означает звук вообще, включая голос, слово, речь и язык. Это либо «литерированный» звук (*варнатмака-шабда*, varṇātmaka-śabda), имеющий смысл (*артха*), т.е. либо обозначающий вещь, либо подразумевающий свойства и отношения вещей, или же это «не-литерированный» и бессмысленный звук (во всяком случае, для нас), и в таком случае это просто *дхвани* (*дхваньятмака-шабда*, dhvanyātmaka-śabda), например, рев стремительного потока, удар грома и пр. Я сказал «для нас», поскольку каждый звук имеет смысл для Ишвары. Звук возникает из соприкосновения двух вещей, ударяющихся друг о друга. Так, например, литерированный звук проявляется через контакт органов речи с внешним воздухом. В другом месте более полно описывается, что *шабда* проявляется и существует как четыре *шакти*, а именно *пара*, *пашьянти*, *мадхьяма* и *вайкхари*. Они названы так в связи с другим синонимом *шабда – Вак*, или Дэви Сарасвати.

И снова, *шабда* в своей манифестации либо имманентно, либо трансцендентно. Первое трояко – а) С общепринятой точки зрения это означает звуки такого же класса, как и слышимые ушами, а также звуки, чья сила (*шакти*) относится к обычному, общедоступному уровню. б) С йогической точки зрения это означает тонкий звук, воспринимаемый органами слуха и умом, который превосходит обычные звуки и чья *шакти* превышает средний уровень. Но способности к восприятию тонкого звука могут быть большими или же меньшими, и поэтому происходит градация: способности одной личности иногда более высокие, чем у другой, подобно тому как среди обычных людей одни слышат лучше, чем другие. с) С точки же зрения «абсолютного уха», т.е. способности воспринимать звук без ограничений, как в случае с совершенным йогином, – это означает чистый звук, или *шабда-танматру*. Он воспринимается совершенным йогином в

его чистом аспекте. Всё это – результаты (*карья*, kārya). Трансцендентное *шабда* означает созидательное движение, или само «причинное напряжение», т.е. это не результат, или манифестация (т.е. звук) для обычного уха, или для «абсолютного уха», а причина (*карана*, kāraṇa), сам факт манифестации. В данной *шастре* это *шабда-брахман*, т.е. источник всех *шабда*, или имен (nama) и всех форм (rūpa) универсума, который есть «имя и форма» (*намарупатмака*, nāmarūpātmaka). Таким образом, мы шаг за шагом поднимаемся от обычного переживания к высшему, от проецирования и манифестации – к самой вещи, являющейся «причинным напряжением», или *шабда-брахманом*. Во всех этих случаях термин «*шабда*» не изменяется, хотя коннотации расширяются и углубляются по мере того, как мы поднимаемся вверх. Это соответствует тому определенному пути развития индуистской мысли, который демонстрирует всепронизывающую и вездесущую силу божественной Шакти. Так, в наставлении (arundhatī-darśananyāya) муж, показывая своей молодой жене маленькую звезду Арундхати, символ неизменного целомудрия, вначале обращает ее внимание на соседнюю яркую звезду: «Видишь ее, а теперь посмотри левее, – рядом находится Арундхати». Подобным образом и гуру поступает с учеником (śiṣya) в зависимости от сообразительности последнего. Ведь ученик не может сразу понять высочайшее, вначале он должен сам проложить к нему дорогу. «Брахман таков, он не то, он не это», и так далее, пока не будет передана высшая идея об Этом. В *шрути* гуру говорит – «annam-brahma», то есть Брахман – пища, которую ученик поглощает также как и обычную. Затем, когда буквальное знание углубляется, гуру изменяет коннотацию слова «Брахман», но оставляет сам термин. Тогда ученик постепенно постигает, что жизнь – это Брахман (prānāh-brahma), разум – это Брахман (vijñānam-brahma), и, наконец, когда в итоге все переживания успокаиваются, он познает, что блаженство – это Брахман (ānandam-brahma). Здесь имеются пять коннотаций слова «Брахман», причем каждая последующая – более глубокая, чем предыдущая, и духовная жизнь ученика также постепенно развивается по мере его само-

совершенствования. Коннотации большинства важных философских терминов развертываются именно так. Следовательно, есть различные значения таких терминов как «*прана*», «*акаша*», «*ваю*» и т.д. Термин «*шабда*» также имеет четыре значения, в ходе постижения которых мысли последовательно развиваются по вышеприведенному образцу. Некоторые могут подумать, что с точки зрения чистой логики такое положение вещей неприемлемо. Однако, мы должны подходить к вещам практично, ведь обычно жизнь не отвечает требованиям чистой логики. Но, несмотря на это, данные методы и положения соответствуют истине. Например, Брахман – это все вещи в виде Шакти, несмотря на то, что сам Брахман (*брахма-сварупа*, brahmasvarūpa) находится за пределами их всех. И если те, перед кем все эти коннотации Брахмана выложены одновременно, жалуются на неопределенность, это происходит в силу того, что они еще не вполне освоились с данным предметом. Но по мере того, как эта тема постепенно осваивается, гуру шаг за шагом проводит *шишью* вверх к месту, где все аспекты начинают рассматриваться в отношении к целому (*пурна*, pūrṇa), чьими аспектами они и являются.

Первую главу я начал с причинного *шабда*, или *шабда-брахмана*. Шива имеет два аспекта, а именно *нишкала* (niṣkala (отсутствие частей)) и *ниргуна* (nirguṇa (отсутствие атрибутов)), *сакала* (sakala (наличие частей)) и *сагуна* (saguṇa (наличие атрибутов)). Первый – это непроявленное и запредельное Высшее, а второй – проявленный и имманентный созидающий Владыка (Ишвара) или правящая Мать (Ишвари). Первый – это *нишпанда*, без движения, поскольку это постоянный и неизменный Брахман. Это *ашабда*, которое означает здесь то же самое, поскольку при отсутствии проявленности нет *шабда* как результата и нет *шабда* как причины. Последнее означает, что в таком случае нет причинного напряжения. Второй аспект, называемый «*шабда-брахман*», проявляется как созидание из Брахмана, который является уравновешенным состоянием Шакти. Из *шабда-брахмана* все *шабда* проявляются в виде мантр или как-то иначе. Сам по себе *шабда-брахман* является непроявленным (avyakta) *шабда*; последнее

есть причина для проявленных (vyakta) *шабда*, *артха* и *пратьяя*, и (в своем причинном аспекте) возникает из формы *бинду* при дифференциации высшего *Бинду*, когда в *пракрити* преобладает *крия-шакти.*

Kriyāśakti pradhānāyāh śabda śabdārtha kāraṇam
Prakṛterbindurūpinyāh śabdabrahmābhavat param.
Śāradā-tilaka (1-12).

Иными словами, непроявленная потенциальность силы, которая позже проявляется как *шабда*, и, следовательно, как *артха* и *пратьяя*, манифестируется посредством своей активности, проявляясь в *пракрити* в форме *бинду*, которое является нерасчлененным Шива-Шакти. Благодаря проявлению активности *бинду* делится на три части – *шабда*, *артха* и *пратьяя*. «Avyakta-rava» – это принцип звука как такового (nāda-mātra), который является нерасчлененным, неразделенным на буквы звуком, но, благодаря созидательной активности, он становится причиной манифестирующихся *шабда* и *артха*, являющихся его формами.

Tena śabdārtha-rūpa-viśiṣṭasya śabda-brahmatvaṃ avadhāritaṃ.[8]
Prānatoṣinī (13).

Брахман рассматривается как всепронизывающее *шабда*, нераздельное и непроявленное, чья субстанция есть *нада* и *бинду*, непосредственный созидательный импульс в Парашиве и непосредственная причина манифестирующехся *шабда* и *артха*.

Sṛṣṭyunmukha-paramaśiva-prathamollāsamātram akhaṇḍovyakto nādabindumaya eva vyāpako brahmātmaka śabdah.
Prānatoṣinī 10. Rāghava Bhatta, ком. к т. 12, г. I, «Śāradā-tilaka».

Творящий Брахман называется «*шабда-брахманом*». Может возникнуть вопрос – почему? Ведь *сагуна-шива* (который и есть

[8] «Он (оно) удостоверяет пребывание природы шабда-брахмана в различных формах шабда и артха» (Прим. ред. пер.)

шабда-брахман) является причиной не только *шабда*, но всех *артха* (= *рупа*) и *пратьяя*. Это так, но в данной *шастре* термин «*шабда-брахман*» используется в силу того, что здесь он относится к происхождению *шабда*. Тогда как *шрути*, объясняющие процесс творения, также представляют *шабда*, *артха* и *пратьяя*. В данном случае говорится – «творение (созидание) из *шабда*» (*шабда-прабхава,* śabda-prabhava), поскольку универсум в его причинном аспекте состоит из *шабда* (vānmaya). Также говорится о «творении из *артха*», т.е. из высшей *Артха*, космической материи, которой является *пракрити-шакти.* Здесь приводится известный нам результат (*карья*), соотносящийся с единой причиной всех результатов, и при этом, однако, данной причине дается наименование тех результатов, которые являются предметом рассмотрения. Более того, *шабда*-аспект Брахмана имеет величайшую важность, поскольку именно в этом аспекте он является Ведой.

Но каков же смысл того слова *шабда*, которое используется в термине «*шабда-брахман*»? Об этом уже говорилось выше. «*Шабда*» в данном случае не означает лишь грубый или тонкий звук. Начиная с рассмотрения обоих результатов (*карья*), мы переходим к их причине (*карана*). Проявленный звук – это *гуна акаши*. Но какой в этом смысл? Ведь шабда не просто свойство пространства и ничего более; т.е. термин *шабда* не ограничивается *гуной акаши*. Если бы это было так, тогда не было бы возможности объяснить хорошо известный научный эксперимент (который, будь он известен раньше, наверное, «разрушил» бы все индуистские теории), в котором звенящий колокол перестает слышаться в закрытой колбе, из которой удален воздух, но всё же остается пространство (*акаша*). Если бы *шабда* было только *гуной акаши* и не было бы связано больше ни с чем, нельзя было бы сказать, что звук усиливается и ослабляется, проявляется и исчезает вместе с *ваю*. Следовательно, термин «*шабда*» не ограничивается звуком, грубым или тонким. Именно причинное напряжение (*спанда*), которое свойственно напряженному состоянию *чит-шакти* и *майя-шакти*, вначале манифестируется как *шабда-танматра* для «абсолютного уха», а затем как более или

менее тонкий звук для «йогического уха», соответственно тому, как фундаментальная *акаша-спанда* адаптируется к его (т.е. уха) относительной способности посредством более или менее плотной среды, и, наконец, проявляется как обычный звук, когда фундаментальная *спанда* приспосабливается к способности человеческого уха посредством такой плотной среды как воздух. И поэтому воздух, также как и ухо, является одним из факторов манифестации фундаментальной *спанды*, которая есть *шабда* как изначальное созидательное причинное напряжение, или возбуждение в теле *пракрити-шабда*. *Шабда* – это само космическое напряжение, присутствующее в первичном пространстве *спанда-шакти*, которое производит *шабда-танматру*, превращающуюся в *акаша-бхуту*, а затем в *ваю* и остальные *танматры* и *бхуты*. В соответствии с ведантой это pancīkṛta, т.е. каждая *таттва* имеет четыре части своего собственного элемента, а также по одной от каждого из остальных четырех. Благодаря косвенной причинности *бхаутика-сришти*, или *хираньягарбхи* имеется комбинация *таттв*, произведенных посредством *бхута-сришти* в непосредственной причинности (sākṣātkartṛtvam) Ишвары, производящая грубый мир человеческих ощущений, который и есть *вират*. Таким образом, единое, первичное напряжение передается в виде, а также посредством цепочки его результатов. Чтобы отличить это первичное *шабда*, оно называется «*парашабда*», а манифестирующееся *шабда* – «*апарашабда*», или же просто «*шабда*». Последнее же представляет собой тонкий и грубый звуки, доступные для органов чувств, или то, что мы называем дискретной материей; а первое представляется сверхчувственным для обычного сознания и органов чувств. Таким образом, *парашабда* – не звук, но состояние возбужденности космической Шакти, когда при созревании *самскар* нарушается предшествующее состояние равновесия (sāmyā-vasthā) *пракрити*. Так появляется волнение (беспокойство) (kṣobha), или общее движение (*саманья-спанда,* sāmānya-spanda) Шакти, и это космическое напряжение, которое есть *парашабда*, или *паравак*, раскрывается в виде манифестации *шабда* (*апара*). Это напряжение, являясь потенцией

всего проявляющегося, манифестируется в человеке как *артха*, *пратьяя* и *шабда* в объекты (*прамейя*, prameya), которые он познает (*пратьяя*, pratyaya) как познающий (*праматри*, pramātri), и в наименования, благодаря которым он думает о них, как бы «осуществляя последующее объяснение интуитивного переживания жизни», – как удачно заметил профессор Прамтханатха Мукхопадхьяя. Изначальное *шабда*, или *паравак* (некоторым образом аналогичное Логосу) – это космическая предрасположенность и предпосылка созидательной эволюции. Это волнение первичной субстанции, проецируя себя на чувственный план бытия, становится слышимым в форме звука (*дхвани*), но, само по себе, оно лишь возможность и субстрат звука. Говорится, что творение – это *шабда-прабхава*, то есть оно происходит из, а также является манифестацией напряжения, или космической Шакти. В этом смысле каждое движение, или процесс в универсуме есть *парашабда*. Хотя напряжение (формирующая сила) едино, для различных органов чувств оно проявляется по-разному. Когда причинное напряжение соприкасается с ухом и сознанием (умом), оно производит звук, когда оно соприкасается с глазом и сознанием, – цвет и форму, и, когда оно соприкасается с какими-то другими органами чувств, – появляются другие виды ощущения. Отмечается, что из пяти *бхута акаша* и *ваю* относятся к категории бесформенного (*амурттха*, amūrtta), тогда как остальные – к категории формы (*мурттха*, murtta). Первое воспринимается посредством слуха. *Шабда*, как литерированный звук, – это вибрация для ушей в форме имени. *Теджас*, располагаясь в начале второй категории, воспринимается как форма (*рупа*). Таким образом, *артха* – это вибрация для глаз (умственных и физических) в виде формы. Сама сила, излучающаяся в виде трех аспектов – *шабда*, *артха* и *пратьяя* – как таковая содержит естественное и нераздельное соотношение между этими элементами. И снова, поскольку *вайдика-шабда* предположительно (по причине, о которой я скажу позже) формирует естественное имя и поэтому находится в полном соответствии с тем, что обозначается как *артха*, оно считается постоянным. В *шрути* говорится, что Мир рождается из *шабда* (*шабда-*

прабхава), и что созидание (*сришти*) – это *шабда-пурвака*. То есть *шабда* есть предшествующее условие созидательного процесса, который не смог бы происходить, если бы *шабда* было только лишь манифестацией для уха и для сознания (обычного или йогического), т.е. обычным звуком (грубым или тонким). Данная манифестация является последующим и результирующим фактом, и она отделяется от предшествующего, изначального состояния творения как такового. Изначальное состояние – это причинное напряжение, то есть в ограниченном пространстве сознания, гомогенном и неподвижном, имеется некоторое движение – волнение. А *парашабда* – это наименование данного причинного напряжения, которое возникает до того, как оно манифестируется в виде универсума.

Подытожим. В созидательном процессе можно выделить три стадии: 1) трансцендентальное, спокойное состояние, имманентное другим, хотя и скрытое, есть *ашабдам*, *аспаршам*, *арупам* и т.д., как это описывается в *шрути*; 2) состояние космического напряжения, являющееся *шабда-брахманом*. Напряжение – игра шакти в *чид-акаше*, так что первое состояние не исчезает, когда появляется второе. *Шабда-брахман* – это Веда. После манифестации и по завершении цикла он сворачивается как потенциальная *майя-шакти*, когда, по мнению некоторых, в *махапралайе* существует только трансцендентальное состояние. На уровне человека его аналогом является *сушупти*. 3) *Шабда-брахман* воспроизводит самого себя постепенно и по частям в виде бесчисленных, ограниченных центров разнообразных и ограниченных переживаний *нама-рупы*. Следовательно, формы вместе со звуками, образами и пр. различаются также, как и *шабда*. Звук, который представляет описанное выше изначальное функционирование *брахма-шакти* – это *маха-биджа* Ом, или *пранава*. (Omityekarang brahma tasya vācakah pranavah). Природа этой великой *биджи*, которая является источником всех остальных мантр, будет темой одной из следующих глав, после того как мы обсудим, что подразумевается под «естественным именем», чему будет посвящена глава с соответствующим названием.

Глава 5

Шакти как «напряжение»

Космические состояния *сришти*, *стхити* и *лайя* (sṛṣṭi, sthiti и laya) вместе с трансцендентальным состоянием *парамашивы*, а также состояния *турья* и индивидуальные (*вьяшти*) *джаграт*, *свапна* и *сушупти*, должны быть разъяснены (насколько это возможно) через динамическую теорию шакти как напряжения, порождающей свои собственные движущиеся формы. С этой целью необходимо исследовать состояния равновесия и движения (динамики).

Что же такое «напряжение»? Давайте предположим, что две вещи – А и Б притягиваются друг к другу. Названием такого полного взаимодействия будет «напряжение», для которого соответствующие действия А и Б представлены как элементы, части, или компоненты. Таким же образом возможно напряжение трех или четырех вещей. В абсолютном смысле мы достигаем «абсолютного напряжения», которое является бесконечной системой взаимодействующих сил. Отдельная вещь может быть определена как частичное восприятие (переживание) этой бесконечной системы. Профессор Параматханатха Мукхопадхьяя, которому я обязан в подготовке этого и некоторых других моих докладов, дал рассматриваемому моменту подходящее название «явление среза (сечения)» (fact-section). Но бесконечная система никогда не ограничивается этими частями. Когда напряжение между одной и другой частью воздействует на сознание в какой-то одной или двух точках, при данных обстоятельствах и в определенных пределах мы можем получить ощущение звука соответственно в одной из них или же в двух сразу. Такое напряжение – это *шабда*, а звук – *дхвани*. От одного до другого может быть несколько стадий. Именно напряжение, или *шабда* и образует вещь. Сопровождается ли это *шабда* определенным *дхвани* или же нет, зависит, во-первых, от значительности его воздействия по отношению к воспринимающему, и, во-вторых, от состояния самих органов восприятия.

Следовательно, для того, чтобы звук можно было услышать, уровень вибрации воздуха должен быть соответствующим, уши и мозг также должны соответствовать и т.д. и т.п. Вне этих ограничений не может быть никакого звука. Т.о. большинство объектов восприятия, такие как земля, солнце, луна, звезды и пр., хотя и влияют на нас, но не представляются в форме звука. В трансцендентальном *парамашиве*, или состоянии *турьи*, которое является *нирваной*, все напряжения растворяются, и шакти, таким образом, по сути является ничем иным как *чит* (cit), *чидрупини* (cidrūpiṇi) и *чинматрарупини* (cinmātrarūpiṇī). Это может быть проиллюстрировано на примере с причинным напряжением, которое состоит из суммы сил: все они по отдельности исчезают, и поэтому каждая в отдельности представляет собой нуль, так что и суммарный результат также равняется нулю. Это трансцендентное состояние *нишкала* (niṣkala), в котором нет ни *сришти-кальпаны*, ни *артха*, ни *шабда* (*ашабда*). В случае с космическим *сушупти* нам необходимо не принимать во внимание какую-либо внешнюю систему, поскольку ничто не может быть внешним по отношению к Космосу. В данном же случае мы имеем лишь статическое состояние, где отдельный элемент не является нулем, но все силы, образующие напряжение, уравновешивают друг друга, в результате чего и образуется состояние сбалансированной энергии. Таково состояние *гун* в *сарупа-паринаме* (sarūpa-pariṇāma), которое с потерей равновесия в процессе творения становится *вирупа-паринамой* (virūpa-pariṇāma).

Вьяшти-сушупти может быть рассмотрено в двух аспектах. 1) Когда некая совокупность сил таким образом формирует данное состояние, что каждая из них не является нулем по отдельности, но в целом имеется равновесие в индивидуальном (*вьяшти*) причинном теле, притом что внешняя космическая система не тревожит это внутреннее равновесие внутренней индивидуальной (*вьяшти*) системы. 2) Когда эти силы дают какой-то суммарный ненулевой результат, но он полностью уравновешивается действием внешней системы. В результате то, что иначе было бы индивидуальным (*вьяшти*) напряжением системы, – практически

исчезает, и в ней устанавливается равновесие. В первом случае внешняя система не обладает воздействием на данную внутреннюю систему, но вполне может воздействовать на другую индивидуальную (*вьяшти*) систему. И если спит отдельный индивид, это не значит, что спит Мир. Во втором случае внешняя система воздействует на данную внутреннюю систему, но это воздействие нейтрализуется реакцией внутреннего на внешнее. В обоих случаях внешняя система – это актуальное напряженное отношение. В состояниях *свапна* и *джаграт* равновесие универсального (*самашти*) и индивидуального (*вьяшти*) *сушупти*, или причинного тела теряется, и в *сришти* возникает система кинетического напряжения, которое на этапе laya снова переходит в состояние потенциального напряжения. Таким образом «мировой процесс», разделяющийся на три стадии созидания (формирования) (sṛṣṭi), поддержания (сохранения) (sthiti) и растворения (распада) (laya), переходит от состояния однородности (*лайи*) к состоянию разнородности (*сришти* и *стхити*), а затем снова к однородности, то есть мы имеем бесконечные циклы эволюции с промежуточными периодами покоя. Следовательно, развитие универсума – результат пульсации *бинду*, которое потенциально содержит в себе в виде плотной (цельной) (*гханибхута*, ghanībhūta) шакти всё, во что оно затем последовательно развертывается. И затем эта великая вселенная снова свертывается в то, из чего она возникла. И хотя здесь мы говорим о трех стадиях, невозможно со всей определенностью сказать, что вначале имеется *сришти*, и когда оно прекращается, – возникает *стхити*, а затем всё завершается растворением (laya). Эволюция (*сришти*) и инволюция (*лайя*) происходят даже в период стабильности (*стхити*). Ведь всегда остается, например, рождение и смерть на молекулярном уровне. И каждый из этих периодов задействуется соответственно тому, какой из аспектов преобладает. В период *лайи* «напряжение» находится в потенции. Т.е. актуальное движение прекращается, и в период *лайи* напряжения имеются просто в силу конфигурации относительных позиций данных элементов, определяющихся их кармой.

Например, существует напряжение в тетиве лука, хотя сама тетива может и не находиться в движении. Когда характер бытия Ишвары рассматривается подобно миру явлений, то есть как некое явление, некий факт, пусть даже и абсолютный, предельный, всё равно мы можем постигать его лишь логически, слишком по-человечески, что неизбежно приводит к ложным выводам и противоречиям. Подобно этому и акт творения является неразрешимой загадкой. Почему период космического *сушупти* должен прерваться, и каким образом воля Бога влияет на это? В предельном смысле на эти вопросы невозможно ответить. Мы можем сказать, что Ишвара в период *лайи* воспринимает причинное тело. Абсолютное ухо, язык или глаз, которыми обладает Бог, поглощаются цельным сознанием блаженства (*ананда*, ānanda), как это частично происходит в случае с *дживами* в *сушупти*, так как они есть дифференциации его беспредельной *джняна-шакти*. Дживы скрываются во время *лайи*, т.е. кинетические напряжения (*шакти-вишва-рупа*, śakti-viśva-rūpā) становятся потенциальными (*шакти-чидрупини*, śakti-cidrūpiṇī). И всё проявленное становится латентным. Мир тогда становится «памятью», которая «вспоминается» при следующем творении, также как в глубоком сне для индивидуума мир пропадает, но когда он просыпается, то видит и вспоминает события прошлого дня. И всё же, когда мы спим, мир продолжает существовать для других. Но когда засыпает Ишвара, вещи не остаются теми же. Они возвращаются к своей причинной форме в виде «семян». В период *лайи* Ишвара имеет всеобъемлющее переживание полноты этих семян. Так, в *шрути* по этому поводу говорится: «Я – одно, и теперь Я буду многим».

На вопрос, является ли эта созидательная активность мгновенной или же постепенной, скорее всего, можно ответить: «ни то, ни другое». Категория времени неприменима к творению как к целостности. Творение, рассматривающееся как мгновенная вспышка или последовательное течение – это *вьявахарика* (vyāvahārika), а не *парамартхика* (pāramārthika). На этот счет имеются разногласия между философскими течениями dṛṣṭi-sṛṣṭi-vāda и

krama-sṛṣṭi-vāda. По мнению первых, и по-моему тоже, как только Ишвара помыслил, сразу же возникает целый мир вместе со всеми грубыми и тонкими уровнями. Творение также происходит каждый момент. Оно не где-то в прошлом. В соответствии со второй и более распространенной доктриной *таттвы* возникают постепенно, друг за другом, в определенном порядке (*крама*), хотя такой порядок и не сопоставим со временем, о котором мы знаем и которое проявляется на низших стадиях существования. Такое время – это *джанмакала* (janmakāla) *калавадинов*, по мнению которых всё есть *кала* (kāla). Высшее Время, или Махакала (mahākāla) – это *ниргуна* (nirguṇa), *нирвишеша* (nirviśeṣa), *нирвикара* (nirvikāra), или Брахман.

Что же касается космического цикла, то утверждается, что он доказывается а) благодаря логическому выводу из простых наблюдаемых фактов и из всевозможных примеров периодичности, предоставляющих основание для обобщений, а также б) благодаря подтверждающим воспоминаниям *Риши* и других великих существ, говорящих о *чатурюгах* (четырех *югах*), *манвантарах*, *кальпах* и пр. Очевидно, что без привлечения *шрути* данное доказательство становится индуктивным и экспериментальным, но не дедуктивным.

Творение двигается от общего к специфическому. И когда *лайя*, как состояние потенциального напряжения, переходит к *сришти*, которое есть система кинетического напряжения, можно сказать, что первое было наиболее общим (родовым) условием второго, а именно *саманья-спандой* (sāmānya-spanda), то есть общим нерасчлененным движением. Именно манифестация тенденции *лайи* переходит в *сришти*. С точки зрения сознания это первый уровень «видения» (*икшана*, īkṣaṇa), т.е. это есть космическое мышление со стороны Ишвары. Для индивида это пограничное состояние между *сушупти* и *свапной*, момент, когда *сушупти* прерывается, а *свапна* обращается к переходу в *джаграт*. Инерция первого уже прошла, а специфические движения второго и третьего еще не проявились. Это разновидность цельного и

нерасчлененного состояния, потенциально содержащего все частности. Переход *шабда*, акустического аспекта данной тенденции потенциального напряжения в кинетическое напряжение есть *пранава*, или мантра **Ом**.

В первую очередь данная тенденция реализуется в *бхута-сришти* Ишвары. Ишвара осознает свое тело *анандамайи* и причинное тело. Последнее здесь означает переживание «Я есть Всё» (sarvātmakatva). Он воспринимает себя как всё, т.е. и как целостность, и как общности, и как частности. Как познающий всё (в целом), он есть *сарваджна* (sarvajña), а как познающий разнообразие – *сарвавит* (sarvavit). Для него они – он сам, поскольку майя, с которой он взаимодействует, не управляет им, и, следовательно, его знание не связывает его. Но хотя состояние Ишвары не управляется майей, всё же оно с ней связано, и поэтому не является высшей *мокшей*. Ишвара хочет быть многим, – и *бхута* происходят из него. Как Ишвара, он не думает, что является их создателем. В соответствии с ведическими писаниями создание *бхута* (*бхута-сришти*) означает развертывание а) *апанчикрита-бхута* (apañcīkṛta-bhūtās), или *танматр*, а также б) их первичных соединений, которые могут быть либо а) тонкими, т.е. *антахкарана* (antahkaraṇa), *индрия* (indriya) и *прана* (prāṇa), либо б) грубыми, т.е. *панчикрита-бхута* (pañcīkṛta-bhūtās). В общем можно сказать, что это элементы творения, что предполагает наличие их естественных имен, или *биджс*. Таким образом из **Ом** возникают *биджи* элементов (*бхут*) **Хам**, **Ям**, **Рам**, **Вам**, **Лам**, а также другие *биджи*, такие как *майя-биджа* **Хрим**, или *пранава* разделяющейся Шакти. Относительно ранее упомянутого общего движения (sāmānya-spanda) эти элементы специфические (особые) (*вишеша*, viśeṣa), но они же – общие (*саманья*, sāmānya) относительно последующих производных.

Затем следует *бхаутика-сришти*, осуществляемая *хираньягарбхой*, т.е. создание вторичных соединений. Это снова смешение элементов в различные формы, сперва типовые, а затем и вариативные. И они тоже имеют свои естественные имена (*шабда*).

Всё это осуществляется Ишварой в его аспекте *хираньягарбхи*. *Хираньягарбха,* являющееся Владыкой *брахмалоки*, думает о себе как о создателе. Состояние, в котором оно думает, что все вещи его – это состояние двойственности. Следовательно, *хираньягарбха*, аффектированное майей, и есть *джива*.

И, наконец, подходя к завершающему *стхити*, мы имеем действия и реакции *бхута* и *бхаутика*, так что они продолжаются как система кинетического напряжения. Эти действия и реакции имеют свои естественные имена, которые могут называться феноменальными *шабда*. Некоторые из них, а именно те, которые попадают в пределы нашей чувственности, могут быть нами воспринимаемы. Так *шабда* классифицируются относительно различных аспектов творения.

Шабда могут восприниматься прямо или опосредованно. Во втором случае они – общепринятые (заимствованные). Обычный индивид не слышит «естественное имя» огня, то есть звук **Рам** непосредственно. Он утверждает, что оно таково, исходя из свидетельства тех, кто этот звук слышал. Т.е. это «общепринятое» (āpta), но не воспринятое непосредственно (śākṣātkṛta). Так как с точки зрения восприятия *шабда* бывает двух видов – *шакшаткрита* и *апта*, то цепочка *шабда* относительно *ишвары*, *хираньягарбхи* и *вирата* может быть представлена следующим образом.

Что касается Ишвары, то у него нет общепринятых (опосредованных) *шабда*, но, напротив, все *шабда* воспринимаются им непосредственно (*шакшаткрита*, śākṣātkṛta). *Хираньягарбха* как *хираньягарбха*, т.е. определенный аспект Ишвары, обладает непосредственным восприятием *бхаутика-сришти-шабда* и *стхити-шабда*, а также опосредованным восприятием *бхута-сришти* и *лайя-шабда*. *Вират* как *вират* обладает непосредственным восприятием только *стхити-шабда*, а также опосредованным восприятием всего остального. Здесь идет речь о коллективных аспектах восприятия (*самашти*).

Переходя к индивидуальному аспекту (*вьяшти*), мы имеем соответствующие состояния *праджня*, *тайджаса* и *вишва*. В

отличие от коллективных состояний они взаимоисключающие: одно отделяется от другого. *Праджня* обладает непосредственным, но затемненным, или частичным восприятием своего собственного индивидуального (*вьяшти*) причинного (*лайя*) *шабда*, но не других (то есть не *тайджаса* и *вишва*). Однако данное *шабда* – это не звук как язык для себя. *Тайджаса* имеет как непосредственное, так и опосредованное восприятие индивидуального (*вьяшти*) тонкого *шабда*. И *вират* обладает теми же самыми (то есть непосредственным и опосредованным) восприятиями грубых *шабда*.

Здесь, в этих двух случаях, имеется градация. Грубое ухо обладает способностями разных уровней. Благодаря хитроумным аппаратам ученый может слышать звуки, которые не слышны для обычного уха. Йогин же может слышать еще более чутко. Таким образом, если бы кто-либо услышал движение соков дерева, этот звук был бы примерно естественным именем данного растительного процесса. Говорится, что во время пронизывания всех шести центров *кундалини-шакти*, в процессе постепенного их оживления шакти, йогин может слышать *биджи* **Ом**, **Хам**, **Ям** и все остальные. Поднимаясь на высшие уровни существования, йогин может непосредственно воспринимать (sākṣātkāra) любые виды *шабда*. «Абсолютное ухо» слышит *шабда-танматру* в *акаше* не в силу воздействия чего-то подобного звуковым волнам в воздухе, но слыша движение как таковое.

В *брахмаджнане* (brahmajñāna), когда все напряжения прекращаются и появляется умиротворение, йогин становится самим Брахманом.

Глава 6

Вечность шабда

Термин «вечное» может означать «всегда существующее» а) без изменения или б) с изменением. Первое есть существование, непротиворечивое в трех временах. Само изменение может быть либо имманентным (*свагата*, svagata), либо «иное этому» (*тадитара*, taditara). Так, если бы имелась только одна некая сфера (А), то любое изменение, происходящее в ней, было бы имманентным изменением, или же разграничением (*бхеда*, bheda). Но если есть уже две различные сферы (А и Б), из которых вторая добавляла бы некую свою часть к первой, так что А подвергалась бы изменениям, тогда это уже не *свагата*. И следовательно, изменение *свагата* является *адвайтой*, тогда как изменение не-*свагата* предполагает *двайту*.

Далее применим данные рассуждения к Брахману и *дживе*. Первый имеет три аспекта: а) Брахман как чистый *чит* (*брахма-сварупа*); б) Брахман как *чит-шакти*; в) Брахман как *майя-шакти*, или *пракрити*. В первом аспекте, т.е. в трансцендентном смысле Брахман – чистый *чит*, и он всегда таков. С ограниченной точки зрения мы можем либо игнорировать это, либо принять как данность. Это неизменная основа всех изменений, которая сама по себе не подвергается ни малейшему изменению. Это *нишкала-парамашива*, о силах, или шакти которого мы поговорим далее.

Чит-шакти – это *чит* как шакти, то есть здесь *чит* имманентен Миру, формы которого в виде ума и материи являются продуктами *майя-шакти*. Этот имманентный Брахман (*чит-шакти*), понимаемый как «Всё», всегда остается как есть. Поскольку Всё (*пурна*) никогда не прекращает быть всем, Всё – это всё. В *шрути* говорится, что *пурна* (pūrṇa) остается *пурной*, хотя и получена из этого[9]. Брахман как *чит-шакти* неразрывно связан с *майя-шакти* и обладает лишь изменением *свагата*, или движе-

[9] То есть из трансцендентного Брахмана. (Прим. ред. пер.).

нием. Брахман как *майя-шакти*, – то, что здесь называется напряжением, отличающимся от основания *чит*, – это Брахман как *пракрити*. Последняя вечна в том смысле, что всегда существует, как латентное или как проявленное, как кинетическая сила или же как тенденция. В данном случае вечность вовсе не исключает изменения состояния. Брахман как *пракрити* имеет изменение *свагата*. Следовательно, мы здесь не должны смешивать термины «реальное» и «постоянное». В соответствии с адвайта-ведантой трансцендентная *брахма-сварупа* является одновременно реальной и постоянной, поскольку термин «реальное» в данном случае характеризует то, что не изменяется (*кутастха*, kūṭastha), тогда же как майя, вместе со своими изменениями, не является ни реальной, ни нереальной. Итак, «вечное» включает в себя также и «изменение состояния».

Невечное, или ограниченное, характеризуется тремя видами изменения и разделения (*бхеда,* bheda): во-первых, свойственным (внутренне присущим) (*свагата*), подобным тому, которое существует между листьями и ветвями одного и того же дерева; во-вторых, внешним, которое имеет две разновидности: 1) разделение, которое подобно различию между разными видами деревьев (sajātīya), и 2) разделение, подобное различиям между деревом, землей и камнями, которые его окружают (vijātīya).

Постоянный *шабда-брахман* проявляется при созидании (*сришти*) и возвращается к своему равновесию при растворении (*лайя*). *Шабда* первого созидательного движения проявляется как *нада*, или *дхвани* **Ом**. Отсюда происходят все частные *шабда*, *варнатмака* (varṇātmaka) и *дхваньятмака* (dhvanyātmaka). Конечно же, частности не остаются теми же самыми навсегда. Но являются ли они, как таковые, вечными? Создание частностей – это циклическое постоянство в том смысле, что во время каждого *сришти* проявляются соответствующие частности. Но являются ли сами эти частности вечными? Иными словами, существуют ли эти частности во все времена, как в *сришти*, так и в *лайе*? Очевидно, что имеются частности (скажем ручка, которой я пишу),

которые не могут существовать всегда, но не существуют ли всё же некоторые частности вечно?

Вместе с частностями (*вьякти*, vyakti) существуют рода и виды (общности) (*джати,* jāti). *Джати* никогда не существует без *вьякти*. Некоторые *вьякти* (хотя и отличающиеся от данных нам теперь) будут всегда связаны с определенными *джати*, хотя те и другие могут быть либо латентными, либо проявленными. Например, в *лайе джати*, связанные с соответствующими *вьякти*, становятся латентными. С какими же *вьякти* происходит связь? Не с нынешними, но с *вьякти*, которые непосредственно предшествуют состоянию равновесия *пракрити*. Данные *вьякти* – это *вьякти-вишеша* (vyakti-viśeṣa). Есть также и *вьякти-самания* (vyakti-sāmānya). Первые – непостоянные, тогда как вторые – постоянные, хотя они могут быть либо скрытыми, либо проявленными. *Джати* – вечны, они проявляются в любом творении, и их *шабда* – постоянны. *Вьякти* постоянны только в вышеизложенном смысле. Каждое творение не просто детальная копия предыдущего творения. Частности изменяются благодаря вращению вокруг определенных и фиксированных *джати* (латентных или проявленных). Так, например, определенная *джива* сейчас может быть брамином. Благодаря карме она изменяется, и после смерти может сменить свой *джати*, став *шудрой* или *девата*. Этот процесс может продолжаться, пока снова не наступит состояние *махапралайи*. Предположим, что в этот момент джива снова оказывается *девата*. Она (*джива*) – это *девата-вьякти*, связанная с *джати*. В *пралайе* джива скрывается вместе со своим *джати*, а при переходе к стадии созидания (*сришти*) вместе со всеми своими *самскарами* активизируется (prārabdha) и проявляется (saṃcita). Это происходит именно в результате *самскар*, которые определяют ее обстоятельства рождения после того, как нарушается равновесие *пракрити*. Завершение этого путешествия происходит только при освобождении (*мукти*).

Но является ли постоянным *вьякти-шабда* (vyakti-śabda)? Если под этим подразумевается *шабда*, обозначающее данную

вьякти (*вьякти-вишеша*), тогда это собственное имя, и оно не постоянно. Однако, за исключением немногих собственных имен (которые приписываются как произвольные обозначения тем или иным *вьякти*), все наименования и слова обозначают *джати*, т.е. группы, или классы вещей. *Вьякти-вишеша* представляется либо в виде собственного имени, либо в виде особой комбинации общих имен, таких как «это бумага, на которой я пишу». Всё это общие имена, комбинации которых обозначают *вьякти-вишешу*.

Только такие *шабда*, как естественные имена (простые или составные), являются постоянными, тогда как остальные – нет. Веда дает наименования для классов вещей, а также для классов функций, которые близки к естественности. Следовательно, данные *шабда* являются постоянными (*нитья*). Под Ведой же здесь подразумевается язык *вайдики*, а под «естественным именем» – *вайдика-шабда* (vaidika-śabda). Таким образом, предполагая, что слово «gauh» – это имя, близкое к естественному, то тем самым мы предполагаем, что оно существовало в каждой вселенной и всегда означало «корову». Если слово «корова», как вариация этого (т.е. естественного), возникло однажды, в некоем месте и в каком-то индивиде, тогда вне этих ограничений во времени, месте и индивиде данное слово не существовало и не представляло данную корову (*артха*). Абсолютным критерием для естественного имени, конечно же, является экспериментальная проверка. Ведический язык содержит различные слои. Естественные имена могут быть разных видов и уровней. Являются ли остальные *шабда* и их комбинации постоянными зависит от того, являются или нет эти слова и их комбинации близкими к естественным именам. Кроме традиции, доказательством может быть экспериментальная йогическая верификация. И если они являются вариациями естественных имен (*вайдика-шабда*), то степени их различия, а также обстоятельства времени, места и личности, по отношению к которым они являются субъектом, должны определять природу их связи с их же *артха*. Не априорно ответ возможен. *Шабда-брахман* мыслит творчески, и его *пратьяя* является космическим мышлением (*сришти-кальпана*, sṛṣṭi-kalpanā).

Шабда этого является **Ом**, тогда как *артха* – это вся полнота вселенной, обозначаемая и потенциально присущая созидательному импульсу, для которого **Ом** – звуковое выражение. Из этого **Ом** происходят все буквы (*варна*) и звуки (*дхвани*). Данные *вайдика-варна* постоянны и представляют как сами по себе, так и в своих вариациях, все возможности артикулированной речи во всех языках. В Ведах *карма* этих *варна* постоянна, и поэтому ведические слова – тоже постоянны. Гласные представляют собой длительные звуки, возникающие благодаря изменению объема полости рта. Гласные звуки, появляющиеся благодаря голосу (см. Catchpool's «Text-book of sound», стр. 290), возникают при помощи голосовых связок, которые находятся в верхней части трахеи, параллельно друг другу, образуя между собой узкую щель. Воздух, проходя через эту щель из легких, заставляет связки вибрировать. Голосовые связки снабжены мускулами, которые могут изменять частоту их вибрации; так образуется определенный уровень звука.

Различные гласные произносятся благодаря формированию определенных размеров и форм ротовой полости. Согласные – это определенные прерывания этих звуков. Они являются остановкой гласных звуков, и поэтому, сами по себе, они не могут звучать без гласных. И по этой причине гласные известны как *шакти согласных*.

Тема относительно *варна* занимает важное место в Тантрашастре, где представлена попытка описать практическое использование очень древней доктрины, касающейся *шабда*. Буквы классифицируются соответственно их способу произношения (uccāraṇa): задненебные, губные, зубные и пр. Губы, рот и горло формируют трубу, или музыкальный инструмент, который, принимая разные формы, а также при помощи циркулирующего воздуха, производит различные звуки, являющиеся буквами алфавита. Панини (см. часть I «Siddhānta-kaumudī») и Патанджали в своей Махабхашье разбирают усилие речи (*прайятна*, prayatna), разделяя его на внутреннее (āntara-prayatna) и внешнее (bāhya-

prayatna). Первое имеет четыре вида: spṛṣṭa, iṣat-spṛṣṭa, vivritta и samvritta, – соответственно тому, полностью или слегка данное усилие прикладывается к месту происхождения звука, а также тому, открыт рот или же закрыт. *Бахья-праятна* имеет девять видов, а именно vivāra, samvāra, śvāsa, nāda, ghoṣa, aghoṣa, alpaprāṇa, mahāprāṇa, udātta, anudātta и svarita. Вид *вивара* предполагает произнесение с открытым ртом, *самвара* – с закрытым. В *шваса* имеется преобладающее использование дыхания, в *нада* – жужжащий, и в *гхоша* – звенящий звук, тогда как в *агхоша* – его отсутствие. В *альпарана* звук произносится быстро, т.е. *прана* используется по минимуму, а в *махапрана* – всё наоборот. В *удатта* звук произносится громко, в *анудатта* – тихо, и в *сварита* имеется смешение первых двух. У Панини все буквы относятся к какой-либо из этих категорий *праятна*. Таким образом, согласные от ka до ma относятся к spṛṣṭa āntara-prayatna, тогда как ya, ra, la, va – к iṣat-spṛṣṭa āntara-prayatna и т.д.

В Тантра-шастре, в ее доктрине и практике *шатчакрабхеда* (ṣaṭcakrabheda) указываются различные части тела, которые резонируют при произнесении различных букв. Под этим подразумевается, что в произнесении определенных букв принимают участие различные части тела. Так, буква va производится той частью тела, где находится *муладхара* (mulādhāra), а буква ha – местом между бровями в *аджна-чакре* (ājñā-cakra). Звук, производимый движущимся телом (поскольку внешняя причина звука – это нечто, находящееся в состоянии вибрации) распространяется звуковыми волнами циркулирующего воздуха. Повышение и понижение давления, которое возникает, когда звуковые волны достигают уха, происходит благодаря воздействию на соответствующие структуры ощущения звука, а природа этого ощущения зависит от природы повышения и понижения давления, иными словами, от характера звуковых волн.

В соответствии с индуистской доктриной Бог проявил человеческую форму бытия уже после того, как он развил большинство (если не все) видов живых существ для того, чтобы язык, а

также разум, моральные устои и многие другие вещи, которые были не развиты у животных, в дальнейшем всё больше усовершенствовались в человеке. Более низкий животный мир был ступенью к человечеству, и разница между человеком и животным в соответствии с этой доктриной есть разница уровней, но не видов. Следовательно, возможно, что зачаток *варнатмака-шабда* (varṇātmaka-śabda) присутствует и у высших животных, хотя нужно заметить, что позиция (обсуждающаяся в другом месте), которая заключается в том, что «без языка нет мышления», истинна лишь тогда, когда под мышлением подразумеваются лишь некоторые виды познавательных процессов. А вне этого человек остается без языка, и поэтому также является животным. Только лишь последующие суждения на основе процесса восприятия влекут за собой язык, и это мы обнаруживаем главным образом, или даже исключительно, у человека. «Патанджала-даршана» также обсуждает вопрос относительно перерождения в теле животного. В данном случае имеется в виду душа, которая прежде была в человеческом теле, или даже в теле *девата*, и поэтому обладала *самскарами* (лингвистическими и прочими) этих рождений, которые потенциально также присутствовали среди *самскар* животного. Из этого следует, что его инстинкт может быть (частично, если не полностью) «былым разумом», а его язык *дхваньятмака* частично скрывает язык человеческий (*варнатмака*).

Таким образом, постоянным является *шабда* в его аспекте причинного напряжения (*шабда-брахман*), буквы (*вайдика-варна*), происходящие из первичного *дхвани* (*пранавы* **Ом**), а также комбинации этих букв, которые образуют приблизительно естественные имена. В соответствии с индуизмом – это *вайдика-шабда* (vaidika-śabda). Является ли это утверждение обоснованным, здесь не обсуждается.

Глава 7

Шабда как язык

Было сказано, что без языка нет мышления (thought). Такое утверждение требуется рассмотреть как с позиции Брахмана, так и *дживы*. Если бы имелось в виду, что без языка нет измышления (thinking), то это просто утверждало бы необходимую связь мышления и языка, а не закон, согласно которому вначале на ум должны приходить слова или имена, а затем уже осуществляться мышление. Они могут быть нераздельно связаны как аспекты одного и того же конкретного, актуального процесса, но между этими аспектами может и не быть последовательной упорядоченности. Когда ружье стреляет, то взрыв в патроне – это причинное напряжение. Он проявляется для уха как хлопок, для глаза как вспышка, и ощущается как движение отдачи. Но последние три являются одновременными результатами первого – взрыва. И точно также, когда центр причинного напряжения находится в *чит*, мы можем иметь несколько линий результирующей манифестации. Однако, нельзя сказать, что одна линия результирующей манифестации является причиной для другой. Как уже говорилось, в *шрути* созидание называется *шабда-прабхава* (śabda-prabhava) и *шабда-пурва* (śabda-pūrva); оба эти термина предполагают связь – как между причиной и следствием. И когда в шрути снова говорится: «Брахма создал богов (*дэвата*) при помощи *шабда* «Ete»», – под этим подразумевается, что причинное напряжение этого особого творения проявляется для своего «абсолютного уха» как звук, который является чистой формой того, что мы можем *приблизительно* произнести и услышать как звук «Ete». Как уже было сказано, при возникновении центра причинного напряжения в *чит*, мы можем иметь несколько линий результирующей манифестации: одна из них – это звук «Ete», а другая – проявление богов (*девата*). Но мы не можем сказать, что одна линия результирующей манифестации является причиной другой. Поэтому, когда в *шрути* говорится, что *шабда* находится в основе,

предшествует и входит в *джагат*, термин *шабда* в данном случае не используется в смысле звука, но обозначает причинное напряжение, или первичное *спанда*, которое в субъективном аспекте есть *иччха-шакти* (icchā-śakti). Универсум – это созидательное мышление (*сришти-кальпана*). В терминах человеческой речи это мышление является интуитивным, а не логическим, и потому не влечет за собой возникновение языка, который является одним из его продуктов. Утверждение же, что без языка нет мышления, верно только в эмпирическом аспекте (*вьявахарика*, vyāvahārika), и это является истинным, если под «измышлением» подразумевается формирование концепций и общих идей, суждений, а также умозаключений. Ведь даже у нас такие интуитивные процессы как восприятие и мышление (ideation) осуществляются вовсе без языка. Используя удачную формулировку профессора Прамтханатха Мукхопадхьяи, слова – это «последующее конструирование (измышление) интуитивного переживания жизни». (Более подробно относительно принципов, из которых следует такое положение, смотрите «Approaches to Truth» и «The Patent Wonder».)

Прежде всего заметим, что переживание обходится без языка (*апаршабда*) как в состоянии *турьи* (*ашабда*), так и в состоянии *сушупти* (*парашабда*, причинное напряжение). Переходя к *свапна* и *джаграт*, признается, что имеются некоторые способы, которыми язык может быть связан с мыслительными процессами. С другой стороны, некоторые процессы могут происходить и без языка. В таких состояниях как *свапна* и *джаграт*, *артха* и *пратьяя* обязательно предполагают *возможность* звуковой манифестации, то есть голосового языка, однако они не всегда *действительно* предоставляют свои акустические эквиваленты. В некоторых же случаях они явно обходятся без языка, хотя всегда есть возможность их языкового выражения. Ребенок видит, слышит и т.д. почти без языка, то же самое справедливо для животного и даже временами для нас самих. Большинство отдельных объектов восприятия в этом случае не имеют для нас определенных имен, и всё же мы воспринимаем их и можем в дальнейшем соотнести их с определенной категорией имен. Отсутствие языка

имеет место в двух случаях: при интуитивном восприятии и при интуитивном мышлении (ideation). В основном видение и слышание осуществляется интуитивно, без участия языка. Под интуитивным мышлением подразумевается формирование ментальных образов и объектов. Так, например, я вижу дерево, а когда закрываю глаза, то вижу его ментальный образ. Множество подобных образов и звуков проходят через нашу ментальную сферу, и их имена не всегда фиксируются. Но, хотя эти интуитивные процессы действительно могут обходиться без языка, все-таки имеется возможность их вовлечения в языковую активность; при описании, анализе, классификации, суждении и других умственных манипуляциях такой лингвистический инструмент просто необходим.

Теперь здесь следует, проанализировав и разбив на классы, описать восприятия, а для этого необходимо обратиться к языку. Например, я вижу нечто, и вижу это очень хорошо. Но такое видение часто осуществляется без появления в уме названия «дерево» или «манговое дерево». Чтобы описать, классифицировать или как-то исследовать это видение, я должен вспомнить имя. Именно в данном смысле язык называется последующим «конструированием (измышлением)». И снова, язык – это система знаков, закономерных или случайных, звуковых или не-звуковых, благодаря которым мы описываем вещи и рассматриваем атрибуты, а также отношения вещей. В данном определении используются четыре признака, а именно: закономерность, случайность, звуковое и беззвучное выражение. Из этого возникают шесть комбинаций: закономерное-звуковое, закономерное-беззвучное, случайное-звуковое, случайное-беззвучное, закономерное-случайное и звуковое-беззвучное. Последние две могут быть тут же нами отброшены, поскольку в них содержаться взаимно противоречивые признаки. Первые четыре дают нам четыре вида знаков, которые объемлют собой весь язык. Примером первой комбинации может служить *вайдика-шабда*, включая *биджа-мантры*, произносящиеся при помощи органов речи; ко второй комбинации относятся «выразительные» символы (жесты), которые делаются для чело-

века (который не понимает разговорного языка) при помощи рук или других частей тела, для того, чтобы продемонстрировать определенный объект. Третья и четвертая комбинации относятся к случайным формам первых двух. «Случайное-звуковое» – это случайная комбинация закономерных звуковых знаков, каждый из которых в отдельности является звуковым и естественным, но их комбинации – случайные, например, когда берутся два или больше закономерных слов, и всей группе дается случайное значение, т.е. кодовые слова. И точно также вполне возможно скомбинировать два или более беззвучных-закономерных символа и придать всей этой конструкции случайное значение. Определенное наименование, прикрепленное к мысли или к вещи, может быть случайным, как в случае с некоторыми собственными именами, но сами наименования непосредственно необходимы для высших ментальных процессов, а также опосредованно для интуитивных процессов. Но в основном все имена собственные не случайны (не произвольны). Те же, что являются таковыми, прикрепляются как знаки к объектам, чтобы обозначить их или отделить от остальных объектов. Они не подразумевают никаких существенных атрибутов или отношений вещей, к которым они прикреплены. Наше восприятие и мышление часто происходит без языка. Множество быстрых и автоматических выводов и привычных действий осуществляются без языка. Но иногда данные процессы протекают под аккомпанемент языка, и в тот момент, когда мы хотим просмотреть, описать, классифицировать и обсудить эти процессы, в нашем сознании появляется их языковое сопровождение.

В соответствии с данными прежде определениями *шабда* является либо *пара*, либо *апара*. Первое – это движение, или напряжение, рассматривающееся внутри себя, то есть отдельно от условий его проявления для отдельных органов чувств. Один из этих органов чувств – ухо – является предметом градаций, поскольку слуховые способности одного индивида могут сильно отличаться от способностей другого. Такая градация указывает на высшую, абсолютную способность, которую можно называть

«абсолютным ухом». Проявление, или манифестация *парашабда* (paraśabda), т.е. причинного напряжения, для высшей способности (где бы она ни находилась) есть *шабда-танматра*. Однако, это последнее всё же является манифестацией, но не самим напряжением. И именно само напряжение проявляется для идеального уха. Именно это напряжение рассматривается с особой позиции. Также как мы выявили абсолютное ухо, мы можем выявить абсолютный глаз, язык и пр. Всё это означает идеальный предел (математический термин) определенных способностей отдельных видов ощущений, воздействующих на нас на определенном уровне. Поэтому *шабда-танматра* означает не только звук в смысле общего, или нерасчлененного чистого звука, но общие (*саманья*) звуки, включая высшую *пранаву*, или мантру **Ом**, а также особые (*вишеша*) звуки. В форме *танматры* они являются звуками, воспринимаемыми высшей способностью, и поэтому не могут быть субъектом *изменчивости*. Поэтому «сам звук», или «звук как таковой», *не обязательно* означает «нерасчлененный звук». Например, неподалеку находится голубь, воркующий в чаще манговых деревьев. Я его слышу. Вы можете слышать его лучше. С помощью технического приспособления (микрофона) его можно слышать еще лучше и т.д. Но что это за звук, воспринимаемый совершенной слуховой способностью? Что это за звук воркования или стандарт такого воркования сам по себе, звук, который вы, я и йогин слышим в столь многих вариациях? Ответом на это является *танматра* особого (*вишеша*) звука.

Важно заметить, что *парашабда* – это не язык. Таковым является *апарашабда*, включая *шабда-танматру*. В индивидуальном (*вьяшти*) сознании есть интуитивное сознание (которое соответствует *пратьяя*) скрытой *ананды*. *Артха* же – это временно уравновешенное причинное тело. В момент сна *артха* не проявляется для спящего в виде языка. В состоянии *сушупти* индивид пребывает без языковых средств, хотя и обладает интуитивным восприятием своего индивидуального причинного тела. Но *артха* в *сушупти*, хотя и лишено языка, должно иметь свое *парашабда*.

Индивид – это центр, связанный с остальными центрами в космической системе. В *сушупти* он временно пребывает в равновесии. С точки зрения динамики это означает, что алгебраическая сумма сил других центров, которые воздействуют на индивид, и сил его собственного, причинного тела, воздействующих на эти центры, сводится к нулю. Из этого следует, что вся космическая система не обязательно должна быть в равновесии, когда в равновесии находится индивид (т.е. его причинное тело). И его сон вовсе не означает сон вселенной. Но в данном случае вопрос относительно сил, образующих индивидуальное причинное напряжение во время *сушупти* не обсуждается. Об этом мы поговорим в другом месте.

Для объяснения равновесия в *сушупти* нам необходимо принять лишь то, что результирующее воздействие универсума на индивидуальное причинное тело и результирующая реакция индивидуального причинного тела на весь универсум нейтрализуют друг друга во время *сушупти*, или сне без сновидений. Они (в прошлом) не обязательно должны быть нулями по отдельности. Следовательно, при засыпании индивида сохраняется акуальное напряженное состояние космической системы, которое есть *парашабда*. Но для определенного положения внешней системы может не быть равновесия во внутренней системе. Более того: это *парашабда* может проявляться как звук (т.е. как язык) для других центров, также как *шабда-танматра* (śabda-tanmatra) для абсолютного уха, *сукшма-шабда* (sūkṣma-śabda) различных уровней для йогического уха, или же самопроизведенные физические звуки спящего для грубого уха. Также как *девата* обладает *биджа-мантрой* (bīja-mantra), или первичным естественным именем, любая другая индивидуальная *джива* также имеет это, но уже соответственно своему причинному телу; она может быть услышана на различных уровнях более тонкими органами слуха, и полностью – абсолютным ухом. Но хотя индивид находится в состоянии сна без языка, он может производить различные звуки в своем сне, не осознавая этого, и сидящий рядом человек может его слышать.

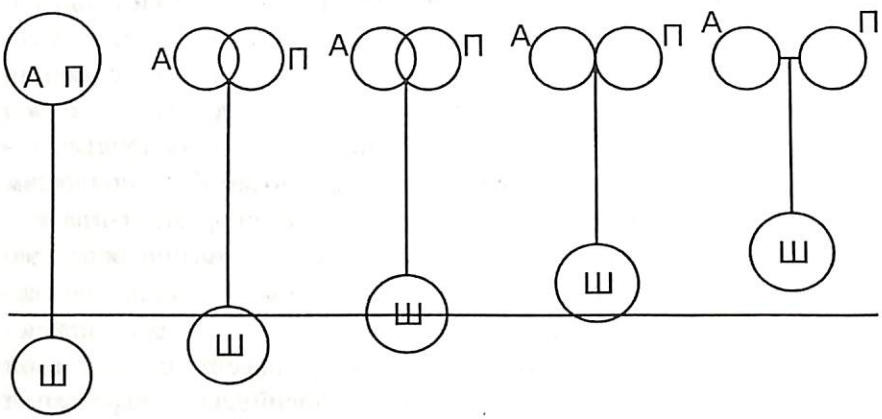
Лайя, или космическое *сушупти* – это сон без сновидений Бхагавана, или Ишвары. Если нашу аналогию возвысить до этого уровня, то данное космическое *сушупти* также не имеет языка, хотя оно является интуитивным переживанием Бога своего же собственного причинного тела. И поскольку здесь нет *других* центров, а также нет абсолютного уха, отличающегося от уха Ишвары (который *ex hypothesi* находится в *сушупти*), данное интуитивное переживание абсолютно безъязыковое (mauna). Это само безмолвие. Тем не менее *парашабда*, а именно уравновешенное *самашти* (причинное напряжение), все-таки остается. Следовательно, есть язык или нет, соотношение *шабда* и *артха* всё равно сохраняется. Таким образом, язык – это не целостное *шабда*.

Шабда, *артха* и *пратьяя* – три крайние точки (полюса) треугольника. Этот треугольник присутствует на всех уровнях сознания ниже чистого, трансцендентного уровня. Но в сознании Ишвары эти три крайние точки сходятся вместе, так что *шабда* = *артха* = *пратьяя*. Также и в индивидуальном восприятии *сушупти* их разделение не очевидно. Язык может быть приложим к *шабда* (причинное движение, или напряжение), лишь когда возникает возможность его восприятия определенной способностью слышать (абсолютной или относительной) как звук. Имя, или слово перестает быть таковым, когда нет восприятия подходящей познавательной способностью. Имя – это манифестация для такой познавательной способности, и когда условий для манифестации нет, – она исчезает. Но причинное напряжение (*парашабда*) имени остается. Следовательно, во *вьяшти-сушупти* действительные наименования, или слова (озвученный язык) снова возвращаются к своему причинному напряжению. То же самое происходит в *самашти-сушупти*, или *лайе*. Так что *шабда* во всех случаях соответствует (то есть эквивалентно) языку, *актуальному* или же *возможному*. На низших уровнях (*свапна*, *джаграт*) у *шабда* всё в большей степени актуализируется его языковый аспект.

Как мы видим на диаграмме, крайняя точка языка может рассматриваться как находящаяся над или иногда под разделе-

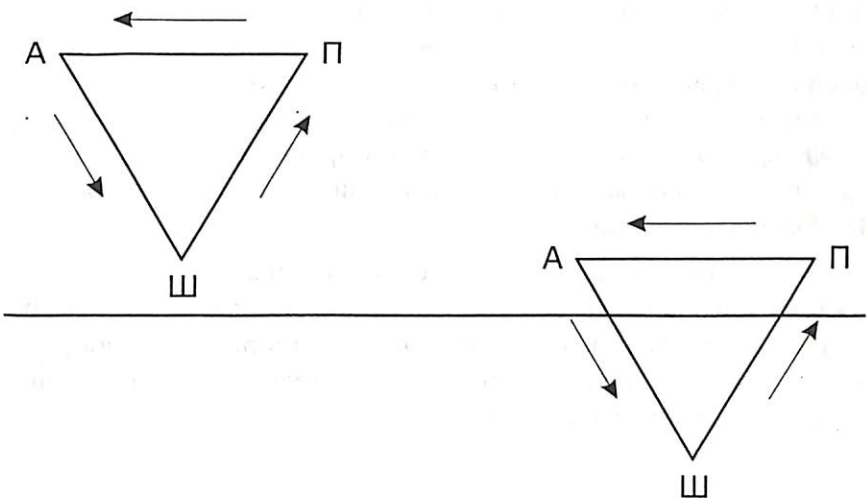
тельной чертой обычного или практического сознания. Как будет показано ниже, в случае некоторых интуитивных процессов мы можем сохранить этот треугольник, допуская, что крайняя точка языка хотя и не проявлена, всё же находится ниже разделительной черты, то есть в состоянии готовности проявления, как только появится такая возможность.

Так, при помощи следующей диаграммы может быть продемонстрирован процесс взросления ребенка, где А = *артха*, П = *пратьяя* и Ш = *шабда* (язык), который может находиться над или под разделительной чертой.



На этой диаграмме показано развитие ребенка; на этих пяти диаграммах изображены не определенные стадии, но лишь процесс постепенного разделения А и П, а также поднятие Ш вверх над чертой. Вначале нет никакого языка, имеются лишь простые рудиментарные звуки: *артха* и *пратьяя* слиты воедино. Затем *артха* и *пратьяя* всё больше и больше разделяются, а язык, развиваясь, всё больше с ними коррелирует, поднимаясь над разделительной чертой. Вероятно, животные так и остаются на первых двух стадиях развития ребенка.

В состояниях *джаграт* и *свапна артха* и *пратьяя* непременно ассоциируются не просто с *шабда*, но и с тем состоянием *шабда*, которое мы называем языком. Однако, эта ассоциация может быть либо проявленная, либо непроявленная. Во втором случае, когда *артха* и *пратьяя* находятся над разделительной чертой обычного сознания, язык находится под ней, так что в вышеописанном интуитивном процессе, судя по всему, проявляются только *артха* и *пратьяя*, а их обычные языковые корреляты находятся ниже черты. В данном случае описывается и классифицируется *артха* и *пратьяя*, а затем появляется *шабда* в виде слов.



В вышеприведенном описании, пока сохраняется индивидуальный психологический аспект, предполагается, что *шабда*, *артха* и *пратьяя*, будучи включенными (как отдельные элементы) в сознание Ишвары, должны быть также вовлечены во все низшие переживания. Но здесь необходимо ясно понимать, что *шабда* не обязательно во всех случаях язык, и что язык может быть либо сознательным, либо подсознательным. В соответствии с данной схемой соотношение *артха*, *пратьяя* и *шабда* как язы-

ка является сущностным на уровне *джаграт* и *свапна*; но это соотношение может быть латентным в отношении третьего члена в определенном интуитивном процессе, а также актуальным в других процессах, как, например, в измышлении, суждении, умозаключении и т.д. Исходя из этого можно сделать следующий вывод: 1) Состояние турья – нераздельно, следовательно, в нем нет ни *артха*, ни *шабда*, ни *пратьяя* отдельно друг от друга. А, Ш и П как отдельные сущности исчезают. 2) Состояние *сушупти* (*самашти* или *вьяшти*) – это временно сбалансированное сознание, в котором есть А, Ш и П, но результат этого неэффективен. В сознании *вьяшти* есть *артха*, *шабда* и *пратьяя*, но, судя по всему, они сливаются в одно и явно не различаются. Шабда в данном случае не является языком для самого субъекта. 3) Состояния *свапна* и *джаграт*, в которых временное равновесие сознания прекращается, являются актуально возбужденным сознанием *вьяшти* или *самашти*. В них имеются *шабда*, *артха* и *пратьяя*, но в некоторых интуитивных процессах (восприятия и мышления) *шабда* как язык находится ниже разделительной черты обычного сознания.

Таким образом, все космические и индивидуальные состояния должны быть объяснены в абсолютном смысле (настолько, насколько это возможно) динамической теорией напряжения шакти, в рамках которой проводится исследование относительно условий равновесия и движения.

Глава 8

Природное имя

Что такое природное имя? Всё состоит из движущихся материальных сил. Даже то, что кажется стабильным, находится в движении; и, несмотря на то, что иногда движущиеся элементы соединенны в целое, по замыслу ли, или по законам природы, – всё в конце концов разрушается и растворяется. Ведь сама материя – всего лишь относительно стабильная форма космической энергии. И поскольку всё находится в движении, – мир называется «*джагат*» (jagat) (то, что двигается). Двигается всё, что не является неподвижным (*нишпанда*, niṣpanda) Брахманом. Это движение, которое и является миром, воспринимается человеком как звук, прикосновение и осязание, форма и цвет, вкус и запах. Таково его воздействие на органы чувств (*индрия*, indriya) и ума (*манас*, manas), которые также находятся в движении, будучи в абсолютном смысле состоящими из тех же *танматр*, что являются компонентами объектов ума, или материи.

Всякое движение сопровождается звуком. Иными словами движение, предстающее перед субъектом, воспринимается ухом и умом как звук, точно также как оно воспринимается глазом как форма и цвет, или же языком – как вкус. Мы говорим «ухо и ум», поскольку в соответствии с индуистским воззрением *индрия*, или орган чувств, не является физическим ухом, глазом и пр., но способностью ума действовать через этот орган как через свой инструмент. Физические органы являются обычными средствами, с их помощью на физическом плане осуществляются функции слышания и пр. И поскольку это лишь просто инструменты и их силы проистекают из ума, то йогин может осуществить умом всё, что доступно этим физическим органам и даже большее без помощи последних. Точно также загипнотизированный человек может воспринимать вещи, не используя физические органы, которые обычно ему необходимы для этого действия. Главенство ума демонстрирует и тот факт, что объект не воспринимается,

пока ум не обратит на него свое внимание. Так, в «Брихадараньяка-упанишаде» сказано: «Мой ум был где-то в другом месте – я не слышал». Теперь, поскольку движение сопровождается звуком, давайте представим себе, что мы можем услышать звук (который невозможно обычно услышать при помощи ушей), произведенный порождающим напряжением и формирующими силами огня; тогда услышанный таким образом звук будет природным (естественным) именем огня. Что же касается поднимающихся соков дерева, то, услышав силы, образующие этот ток, можно было бы назвать такой звук природным именем данной растительной функции. Поэтому природное имя в своем чистейшем смысле может быть определено как *звук*, произведенный порождающим напряжением (*шакти*), или формирующей силой вещей. Он воспринимается не тем ухом, которое может воспринимать лишь в пределах ограничений и условий, но тем, что можно назвать высшим и беспредельным ухом, неограниченно воспринимающим звук как таковой. Под высшим ухом подразумевается сила (*шакти*), воспринимающая звук сам по себе как таковой, не подверженный различным условиям времени, места (т.е. уровня) и личности. Это то, что слышит причинное напряжение вещей как таковых, т.е. безусловно. Более того, можно сказать, что природное имя вещи и есть тот звук, который слышит высшее ухо. Природным языком в высшем смысле является только лишь язык природного имени. И в данном случае таким языком не может быть язык, находящийся ниже абсолютного уровня. Даже ведический язык и его *маха-мантра* **Ом** не являются природным языком.

Обычное ухо не может необусловленно слышать это напряжение. Поэтому для него вещь не обладает природным именем. В этой связи мы должны проводить различение между звуком, сопровождающим причинное напряжение, и звуком, который возникает благодаря внешнему воздействию. Последний можно слышать, тогда как первый – нет. Огонь, или жар, воздействуя на различные вещи, может производить разные звуки, которые слышит обычное ухо, но его причинное напряжение как звук может быть воспринято и услышано только *йогином*.

И тем не менее, в соответствии с *шастрой*, возможно услышать то, что называется приблизительным природным именем, т.е. это звук причинного напряжения, слышимый *йогином* и переданный им в несовершенной форме. Мы говорим «несовершенное», поскольку в данном случае происходит его трансляция (передача) несовершенным агентом (*йогином*) в виде звука, который можно слышать обычным ухом. Праджапати слышит причинный звук посредством своего *высшего уха* и произносит (воспроизводит) его посредством своего *высшего языка* своему *садхаке*, который, сам еще не обладая высшим ухом, слышит этот звук не вполне адекватно. В нем этот изначальный звук некоторым образом искажается. И благодаря *садхане* он либо обретает высшее ухо, либо приближается к этому. В таком случае он либо становится подобным самому Праджапати, либо посредством своего обычного языка передает несовершенный (искаженный) первичный звук своему ученику (śiṣya), который благодаря йоге выявляет архетипический звук, или же приближается к нему. Таким путем изначальные звуки спускаются вниз, к нашему относительному уровню, где эти природные звуки, будучи причинными звуками многих объектов, представляются соответственно состояниям относительных уха и языка, а то и вовсе никак не представлены. В соответствии с «Мантра–шастрой» *биджа-мантры* представляют собой приблизительные природные имена. Таким образом, причинное напряжение огня является звуком, слышимым *йогином*, который представляется для обычного уха как звук или *биджа* **Рам**. Под влиянием различных внешних воздействий наши жизненные функции производят различные звуки и некоторые из которых слышимы ухом. Например, причинный звук такой жизненной функции как дыхание представляется *прана-биджей* **Хамса** и пр. Если направить свое внимание на дыхание, то обнаружится, что выдох звучит как буква **Ха**, а вдох – как буква **Са**. Невозможно произнести букву **Ха** на вдохе, но она естественно произносится при выдохе. И то же самое с **Ом**. *Шабда* – это созидательная энергия, из которой развертывается мир, и именно оно является всеобъемлющим звуком (*нада*) для высшего уха,

произнесенного высшим языком, который также является *нада*. Но ограниченное ухо не может слышать его без искажений, а ограниченный язык не может произносить его адекватно. Поэтому звук, который доходит до нас как **Ом**, не может быть природным именем созидательного процесса в полном смысле этого слова. Проходя через *манасапутру* (mānasaputra) и традиции преемственности гуру, каждый, кто более или менее приблизился к чистому звуку в своем личном переживании, принимает этот звук как приблизительное природное имя первичного созидательного действия. Это открытый длящийся звук, непрерываемый какими бы то ни было согласными, которые его зажимают, скрывается на вершине *нада-бинду* (nāda-bindu), помещающемся над гласной. То же самое относится к **Хам**, **Ям**, **Рам**, **Хамсах** и остальным *биджам*.

Но достаточно о чистом и приблизительном значении «природного имени». Сам термин «природное» в данном контексте может быть истолкован пятью различными способами:

1) Звук, произведенный причинным напряжением. *Шабда* – это напряжение, которое может или не может достигать уровня сознания. Если две вещи воздействуют друг на друга, имя такого полного взаимодействия – напряжение, в котором соответствующие действия каждой из этих вещей являются элементами, частями и компонентами. Так мы имеем напряжение трех вещей, четырех и т.д. В абсолютном смысле мы достигаем всеобъемлющего напряжения, которое является безграничной системой взаимодействующих сил. Конкретную же вещь можно определить как частичное восприятие этой всеобъемлющей системы, которую профессор П.Мукхопадхья верно назвал «категорией фактов». Такое восприятие (переживание) есть *джива*. Однако данная бесконечная система никогда не ограничивается этими частями. Когда напряжение между теми или иными частями соприкасается с уровнем сознания, при определенных обстоятельствах и в пределах некоторых ограничений мы можем иметь соответствующее ощущение звука. Напряжение – это *шабда*, тогда как звук – это *дхвани*. Именно напряжение, или *шабда*, образует некую вещь.

Сопровождается ли *шабда* определенным *дхвани* или нет, зависит как от а) значительности его воздействия на воспринимающий субъект; так и б) от состояния воспринимающих органов чувств. Следовательно, для того чтобы такой звук напряжения составных частей вещи можно было услышать, должны быть определенные параметры вибрации воздуха, ушей, мозга и пр. Таким образом, большинство объектов восприятия, такие как земля, скалы, солнце, луна и звезды, хотя и влияют на отдельного индивида, но не проявляются для него в форме звука. Звук, который производится причинным напряжением и воспринимается высшим ухом, а также произносится высшим языком, является природным именем в его чистом виде. Следовательно, любой из доступных нам звуков не является природным. Если же под приблизительным «природным именем» вещи мы подразумеваем ее звук (т.е. звук, возникающий в нас от ее причинного напряжения) как воспринимающийся обычным ухом, тогда большинство вещей не имеют для нас природных имен, хотя, возможно, таковые имеются для других существ с иными воспринимающими способностями. Существо, которое воспринимает именно само причинное напряжение, и чье ухо так или иначе реагирует на него (то есть независимо от параметров вибрации воздуха и пространства), – знает природное имя всех вещей. Таким существом является сам Праджапати, а также подобные ему Души. Следовательно, природные имена вещей обнаруживаются посредством выражения (*вакья*), которое *джива* возможно и не способен полностью установить сию минуту, но может постепенно, полностью и абсолютно проявить посредством индивидуального переживания. В этом смысле только *шрути* и *агамы*, то есть *тантра-шастры*, могут представлять природные имена чувственных или сверхчувственных объектов (*артха*). Проверка природного имени такова: если высшее, абсолютное ухо определяется как нечто, что слышит причинное напряжение вещи как таковое и необусловленно, тогда и природное имя вещи и есть тот звук, который это высшее ухо слышит. Относительное ухо не может этого услышать, и поэтому природное имя для него недоступно.

2) Звук, производимый причинным напряжением, с соответствующими ограничениями через *манасапутру* и пр. проецируется на наши уровни бытия. Такой приблизительный природный язык как мантры **Ом**, **Хам**, **Рам** и т.п. образует формацию ведического языка. В данном случае чистый звук проявляется в виде звука, который может быть услышан обычным ухом. Йогин, слышащий мантру **Ом**, не слышит ее как звук **Ом**, но как звук, который обычное ухо может слышать как **Ом**. Таким образом **Ом** – это всего лишь грубый звук, который приблизительно похож на реальный в той степени, в которой это доступно обычному, грубому уху. Стало быть, чистый звук представлен здесь своим ближайшим, но грубым эквивалентом.

3) Такие вещи, как морская раковина или животное, под воздействием внешних сил могут издавать различные звуки. Услышав их, мы обычно называем это природными звуками. Для нас это «кукование», «кукареканье» и т.п. Однако и они не являются звуками, произведенными «причинным напряжением» (которое может быть сведено к движениям электронов и поэтому не воспринимается никем кроме *йогинов*). Следовательно, мы должны провести различие между звуком, произведенным причинным напряжением, и звуком, который вещи издают при определенном внешнем воздействии, как например, потрескивание огня (еще одно звукоподражательное наименование) при горении дров. Последнее можно услышать, тогда как первое – нет. Такие наименования как «кукование» и пр. часто рассматриваются как природные имена, хотя, исходя из определения, они таковыми не являются. Такие наименования имеются во всех языках, ведических (vaidika) и пр. Огонь и жар, воздействуя на различные вещи, могут производить различные звуки, которые способно услышать обычное ухо. Но принято считать, что причинное напряжение огня производит звук (*биджа-мантру*) **Рам**, слышимий только *йогинами*. Жизненные функции в теле человека в результате тех или иных внешних воздействий также производят различные звуки; некоторые из них могут быть слышны, но само причинное напряжение в форме жизненной функции представлено ман-

трой **Хамса** и пр. Праджапати (как утверждалось выше) слышит причинный звук, или чистое природное имя, благодаря своему высшему уху, и произносит его посредством высшего языка своим *садхакам*, которые еще не имеют абсолютного уха и поэтому слышат этот звук как несовершенный. Как уже говорилось, такой звук является приблизительным природным именем. Так здесь искажается изначальный звук. Благодаря выполнению *садханы* либо обретают абсолютное ухо, либо приближаются к этому достижению. В первом случае *садхака* становится подобным самому Праджапати. Во втором же случае посредством своего ограниченного языка он может передавать ученикам слышимый им с некоторыми искажениями первичный звук. Так изначальные звуки доходят до наших относительных уровней, где а) природные, или причинные звуки многих объектов не представлены вовсе, а б) те, которые представлены, обусловлены относительными способностями уха и языка. Следует заметить, приблизительные природные имена должны отличаться от того, что обычно называют природными именами, которые не являются звуками причинного напряжения, но возникают в силу воздействия внешних сил на определенный объект, созданный причинным напряжением, звук которого и является истинным природным именем, – чистым или приблизительным.

4) И кроме того, имеется категория вторичных природных имен, т.е. тех, которые в высшем смысле не являются ни чисто, ни приблизительно природными звуками причинного напряжения; не являются они природными и в звукоподражательном смысле. Они вторично природные, поскольку состоят из элементов звуков, которые главным образом природные (хотя и приблизительно).

Когда причинное напряжение касается уха, оно производит звук, когда оно касается глаза – производит свет и цвет, когда же оно касается других органов чувств, то производит другие виды ощущения. По сути напряжение, формирующая сила есть *шабда*. Но для разных органов чувств оно проявляется по-разному. Если

вместо называния вещи в ее звуковом формате возникает желание выразить ее в виде других способов проявления (для органов чувств), и мы должны установить ее отношения с другими воспринимающими способностями, то как же в таком случае это может быть выражено? Природный звук в его основном значении не сможет это сделать. Вещь *как целое* лучше всего может быть представлена природным звуком, но ее специфические характеристики, такие как осязаемость, цвет и вкус – нет. Однако даже такое представление очень важно и полезно. Звук, или *биджа* **Рам**, например, может быть приблизительным природным именем огня (*агни*), но пока мы не сможем ухватить причинное напряжение самого огня, этот звук ничего нам не скажет об его атрибутах и отношениях. И это касается всех вещей, с которыми мы взаимодействуем. Для обычного (непосвященного) существа слоги **Рам**, **Хрим**, **Айм** и **Ом** не имеют никакого смысла. Именно по этой причине мы часто слышим о том, что мантра является «тарабарщиной», как будто кто-то в мировой истории сознательно занимался тем, что на самом деле являлось бы бессмысленной болтовней. Вовсе не обязательно утверждать, что данная теория верна, но факт то, что она не абсурдна и не бессмысленна, как ранее предполагалось. Хотя сегодня, когда *шастра* близка к своему исчезновению, это может быть и справедливо в том смысле, что мантры используются без понимания. Возможно, эти *биджы* создавались для того, чтобы *указывать* на вещи или процессы, но обычно (хотя и позволяют проникнуть в саму суть) биджи не *обозначают* качеств, или атрибутов вещей и, следовательно, являются тем, что Дж. С. Милл называет «не-коннотативными выражениями». Однако, в соответствии с *шастрой* они действительно коннотативные. Следовательно, для того, чтобы представить или выразить огонь, человеку нужны и другие выражения, кроме **Рам**. Возьмем, например, такое качество как «горение» (dāhikā-śakti). Чтобы выразить огонь в пределах данного качества, мы можем осуществить (или же это может сделать для нас лингвистическая традиция) одно из двух действий: а) Взяв буквы (*варна*) и помня, что каждая представляет собой природный

звук определенной вещи или процесса, можно произвести такое их перемещение и сочетание (при одновременном использовании двух и более букв), что «горение» может быть представлено в виде комбинации, сформированной соответствующим образом. В данном случае составное обозначение образуется (произвольно или традиционно) благодаря совмещению согласно правилам элементарных и приблизительных природных звуков (то есть букв). Для того, чтобы выразить один и тот же атрибут, может потребоваться более чем одна подобная комбинация. б) Или же могут уже существовать простые корни (*дхату*, dhātu), сформированные в свою очередь либо комбинацией элементарных природных звуков, либо по звукоподражательному образцу (см. 3 кл.), которые вместе с соответствующими префиксами и суффиксами могут быть связаны с «горением» и, таким образом, развить термин *агни* (agni). Здесь снова для выражения тех же самых качеств или отношений, произвольно или традиционно, могут быть сформированы различные слова. Таким образом появляются синонимы (paryāya, *парьяя*). Эти вторичные имена могут быть упорядочены в зависимости от их близости к первичным именам. Индийские филологи проводят разделение между *шактьяртха* (śaktyārtha) и *лакшьяртха* (lakṣyārtha), то есть *абхида-шакти* (abhidā-śakti) и *лакшана-шакти* (lakṣaṇā-śakti), а также классифицируют каждое из них.

Однако это слишком обширная тема, и здесь достаточно будет сказать, что все слова имеют две функции (vṛtti): *абхида* (abhidā) и *лакшана* (lakṣaṇā). Первая представляет собой *шакти* в том смысле, что приводит к пониманию вещи, обозначенной словом. Объект «корова» описывается, а также является *вакьяртха* (vākyārtha) слова (*шабда*) «корова». Второе же лишь приблизительно обозначает объект (*артха*), как бы подводя говорящего к воротам, но не проводя через них. *Лакшья* – это то, что обозначается *лакшаной*, которая означает знак, т.е. речь идет об объекте, обозначаемом знаком.

Можно сказать, что относительно способности выражать качества и отношения вещей вторичные имена не являются ней-

тральными. Некоторые из них делают это лучше и точнее, чем другие. *Агни*, *вахни* (vahni), *хуташана* (hutāśana) и другие наименования огня связаны с *биджа-мантрой* **Рам**. И если она приблизительно представляет природное имя вещи *как целого*, то связанные с ней наименования выражают атрибуты и отношения отдельно рассматриваемой вещи. Т.е. **Рам** явно не-коннотативно, а имена типа *агни* и т.п. напротив, коннотативны.

5) Первичные и вторичные имена могут быть скомбинированы в таком порядке (*крама*, krama), размерности, гармонии (*чхандас,* chandas), что, оживляя друг друга в этой комбинации, они могут проявиться как приблизительное наименование вещи или же процесса. Таким способом ведическая или тантрическая мантры (состоящие из определенных слов) могут естественным образом обозначать божество (devatā) или некую функцию.

Кроме этих пяти восприятий природного звука, среди которых чистый и абсолютный смысл передается лишь первым, имеется так называемый искусственный звук, связанный с произвольным наименованием, которое обозначает вещь подобно тому, как это делают некоторые верные имена.

Считается, что проверка природного имени состоит из двух частей, устанавливаемых экспериментально: 1) Какой бы звук ни производило причинное напряжение вещи (например, *биджа* **Ям**), он может быть установлен посредством йоги. Если присутствует вещь, – появляется (развертывается) и звук. 2) Этот звук, благозвучно повторяющийся раз за разом в *джапа-мантре*, должен создавать или проецировать в восприятии определенную вещь. Если есть звук, – появляется и вещь.

Глава 9

Ведическое шабда

Веды передают природные имена некоторых вещей с учетом неизбежных ограничений, которые свойственны их представлению в соответствии со способностями обычных уха и языка. Ни одно ведическое слово не является абсолютным, природным именем. Это невозможно. Также как в тантрической *шастре* мы обнаруживаем *биджа-мантры*, представляющие приблизительные природные имена, разбросанные там и сям в разнородной массе обычного санскрита, отдаленно напоминающего природные звуки, – в *шрути* всё то же самое. Считается, что существуют очень похожие природные имена, составленные в соответствии с законами гармонии (*чанда*, chandas) и образующие мантры, которые нерасторжимо связаны с их эзотерическими объектами (*девата*). Но это комментируется, объясняется, применяется и т.д. в разделах, где данный вопрос обсуждается в несколько другом контексте. Анализируя сами ведические и тантрические мантры, можно найти разные звуки, использующиеся и не использующиеся как природные. В мантре отнюдь не каждое слово выступает как приблизительный природный звук (произведенный причинным напряжением). Для архетипических форм данные тенденции могут различаться. В самой мантре главным образом учитывается их порядок сочетания и ритм. Как *целое* мантра может быть приблизительным природным именем *девата* или же определенной функции. Ее творческая и проецирующая сила содержится в двух позициях: а) Взаимная поддержка и удерживание звуков в гармоничных сочетаниях (chandas): искажения отдельных звуков устраняются благодаря способу их расположения. «Изгибы» звука в данном случае конструктивны, а не деструктивны. б) Совокупный эффект от повторения и связывания звуков также может вызвать вышеописанный эффект. Благодаря повторению возникает сложение побуждающих стимулов.

Таким образом, в результате исследования ведического языка мы получили следующие результаты:

1) Определенные приблизительные природные имена, такие как **Ом**, **Хам**, **Хамсах**, **Сваха** и т.д., – располагаются по отдельности или в группе. Это основополагающие и первичные звуки.

2) Определенные комбинации звуков, которые, хотя и не являются природными по отдельности, легитимизируют друг друга благодаря упорядоченному и гармоничному сочетанию. Так возникают мантры, которые становятся приблизительными природными именами объектов и процессов. Благодаря повторению они могут накапливать созидательный импульс.

3) Для того, чтобы объяснить значение, применение и результат языковых форм, которые не обязательно являются природными именами в полном смысле этого слова, используется огромная масса звуков или наименований.

Из всего этого следует, что Веды, слышимые обычным ухом и излагаемые обычным языком, не являются системой природных имен. Однако, утверждается, что это система в разной степени приблизительных природных имен. Веда абсолютного уха и языка есть система абсолютных природных имен.

Далее, является ли относительная и приблизительная Веда изначальным, универсальным и единым языком? Ответ должен быть отрицательным. Но, опираясь на изложенные выше представления, можно сказать, что в контексте имен первого класса среди всех языков этот наиболее близок к идеалу. В контексте второго класса он менее совершенен, а третьего, – еще меньше.

Область ведического способа восприятия делится на четыре различных уровня. Первый – это высшее восприятие; затем следуют три вышеописанных. *Шабда*, *артха* и *пратьяя* полностью связаны на абсолютном уровне, но на более низких уровнях – всё меньше и меньше. Природная связь *шабда* и *артха* означает, что если дано второе, тогда и первое существует, – слышится оно нами или нет; или же, если дано первое, тогда второе

– создается, или проецируется. Однако, мы должны провести различие между тем, что здесь называется природным именем, и тем, что часто просто получает такое наименование. Так, морская раковина издает трубный звук. Что же такое здесь природное имя? Это не звук, который мы извлекаем, поскольку он производится благодаря нашему усилию и может быть разным, а звук причинного напряжения, который породил и сформировал саму морскую раковину. Трубный звук лишь условно можно назвать природным. Так что же лежит в основе ведической теории? В окончательном смысле – экспериментальное установление, анализ, подобно принятому в аюрведе.

Кроме разделения имени на природное и произвольное, затем первого на абсолютное и относительное, а второго на первичное и вторичное, имя может классифицироваться как образцовое и вариативное. Например, есть санскритское слово «gauh» и английское слово «cow». По индуистским представлениям язык не является чем-то произвольным и выдуманным. Никакой человек никогда не придумывал язык. Волапюк, эсперанто и т.п. – просто комбинации звуков уже существующих языков. Ведический язык был открыт Ишварой *манасапутрам,* а через них людям. Затем он был извращен, и появилась обычная, мирская речь (laukika), которая, будучи очищена, стала называться санскритом, – тем, что было очищено. Поэтому должно проводиться различие между изначальным ведическим языком и современным санскритом, в котором имеются слова, также встречающиеся и в Ведах. Стало быть, общепринятый, ортодоксальный взгляд состоит в том, что существует типичный, стандартный язык, и что это универсальный язык, а все остальные – его вариации.

Если типичное, стандартное имя имеет вариацию, могут возникнуть следующие вопросы: 1) Когда эта вариация возникла и как долго она длится? 2) В каком месте или уровне эта вариация возникает? 3) В каком индивидууме или группе индивидуумов эта вариация проявляется, т.е. в смысле – для кого она возникает?

Если кратко, то вариация всегда является субъектом условий времени, места и личности. Вариация может быть: 1) общая (*саманья*), или 2) особая (*вишеша*). Первое – это то, что образует весь класс объектов. В этом случае «корова» – вариативный звук, проявляющийся для всех индивидов. Что касается второго варианта, то, например, слова «gāi» или «gābhī» ассоциируются с некими индивидами, а именно бенгальцами. В каждом отдельном индивиде проявляется своя особая вариация. Так, один человек произносит слово «корова» немного иначе, чем другой. Ведь каждый имеет свой способ произношения.

Далее, вариация может быть: 3) произвольная, или 4) непроизвольная. Первая возникает благодаря свободной воле индивида или группы индивидов; вторая – нет.

Типовые звуки являются постоянными. Однако, во время космического сна (*сушупти*, suṣupti) они становятся латентными. Общие (*саманья*) вариации типовых звуков не постоянны в том смысле, в котором таковыми являются сами типы (образцы); они появляются, когда присутствуют условия для их выражения, и исчезают, когда те уходят.

Если мы разделим на пары эти четыре категории, то получим шесть возможных комбинаций: 1) общая и особая вариация, 2) общая и произвольная вариация, 3) общая и непроизвольная вариация, 4) особая и произвольная вариация, 5) особая и непроизвольная вариация, 6) произвольная и непроизвольная вариация. Из них первая и последняя невозможны, так как внутренне противоречивы. Из оставшихся четырех вторая не является постоянной. Постольку общая вариация возникает благодаря свободной воле индивида или группы, она имеет абсолютное начало, ведь если бы она была простым повторением предшествующего космического порядка, тогда это был бы не свободный акт, а предопределенный. Третья комбинация постоянна, но не в такой же степени, что и типовые. Сравнив их со вторыми, мы можем сказать, что они преходящи, хотя и циклично. Типовые звуки тоже проходят через возникновение (sṛṣṭi) и исчезновение (laya), но их

циклы гораздо больше. Они постоянны в полном смысле этого слова и в той мере, в которой они приближаются к своему образцу. По тем же причинам, что и вторая комбинация, четвертая не является постоянной. Пятая комбинация непостоянна, поскольку возникает в силу частичного волеизъявления индивидов. Однако, этот вопрос весьма труден, не очень просто распутать клубок противоречий в том месте, где мы его находим. Как провести черту между произвольным и непроизвольным, абсолютной и ограниченной волей? Точно ли космический цикл повторяется или же нет? С практической точки зрения мы, возможно, не сильно ошибемся, если скажем, что 1) общий план и образцовые звуки цикличны и постоянны, и что 2) общие вариации цикличны и постоянны, но в большей степени подчинены условиям, а также, что 3) особые вариации практически непостоянны.

Утверждается, что Веды есть система стандартных и типовых, т.е. природных имен. Но, как уже объяснялось, имя обладает различными значениями. Поэтому в Ведах содержится иная формация природных имен. Имя может быть либо 1) природным, либо 2) общепринятым, т.е. произвольным. Второй вариант мы здесь не будем рассматривать. Природное имя может быть 3) абсолютным, то есть воспринимающимся необусловленно, или же 4) относительным, то есть воспринимающимся при наличии переменчивых условий. Сами Веды как манифестация не относятся к первому варианту. Абсолютное имя слышится только на необусловленном уровне. Поэтому мы можем рассматривать лишь относительное природное имя, которое может быть либо 5) первичным, либо 6) вторичным. Первое есть причинное напряжение, целостная вещь, функционирование, как это приблизительно представляется для относительного уха. Здесь снова две части: 7) элементарные звуки, или буквы (*варна*) и 8) составные звуки, такие как в *биджах* и корнях (dhātu).

В «Йога-бхашье», комментарии Вьясы к «Патанджали-даршане» (3, с. 17) сказано следующее: Tatra vagvarṇeṣvarthavatīti. Соответственно этому каждая буква, по сути, есть sarvābhīdhāna-

śakti-prachita, то есть обладает силой (*шакти*) для выражения и обозначения всех объектов (*артха*). Как говорится в «Вишвасара-тантре»: «Того, что нет здесь, – нет нигде» (Yannehāsti na tat kvacit). Буква (*варна*) – целый космос в миниатюре. Одна буква отличается от другой относительной потенциальностью универсума *артха*, вовлеченного в это, тогда как сам универсум тот же для обеих букв. Они приступают к обозначению особых объектов благодаря своему упорядоченному (*крама*) расположению (kramānuro'-vhinorthasaṁketenāvacchinnah). Таким образом, их отдельные значения (*самкета*, saṁketa) возникают не в силу сущностного различия, а благодаря упорядоченному группированию.

В относительном вторичном природном имени особо представлено отражение аспекта функционирования. Имеются особые атрибуты и отношения. Они – 9) могут непосредственно направляться к уху и быть либо 10) самопроизведенными, либо 11) порожденными и вызванными; или же они 12) могут направляться к другим органам чувств, а также состоять 13) из одного слова, комбинации *варна*, *дхату*, или 14) из комбинации слов, которые могут быть 15) гармоничными (созвучными), или 16) не гармоничными (не созвучными), но упорядоченными (*крамич*, kramic).

Данную схему главным образом можно разделить на естественное (природное) и произвольное (общепринятое). Относительно этого заметим, что все имена состоят из элементов звуков, или букв. Но для того, чтобы естественно обозначать объект (*артха*), буквы не могут выбираться и располагаться произвольно. Для естественного выражения данного объекта, необходимо подобрать и расположить определенные буквы, связанные с этим объектом определенным образом, в определенном порядке (*крама*). А слово, в котором такого отбора и порядка нет, будет произвольным именем, например, телеграфный код (хотя даже здесь имеется определенный порядок), множество имен собственных, математических символов и т.п. Порядок *вайдика-шабда* считается неизменным. Чтобы пояснить это наглядно, давайте предположим, что нам нужно выделить определенный объект, например,

атом водорода. Для этого необходимо выбрать определенное количество движущихся электронов, упорядоченных определенным образом. От их количества и порядка зависит вид атома. Снова предположим, что мы хотим выделить воду. Для этого необходимо взять два атома водорода и один атом кислорода и расположить их таким образом, чтобы возникла молекула H_2O. Такая логика применима к любой составной материальной субстанции. Буквы находятся в такой же связи с обычными звуками, что и атомы с материальными субстанциями[10]. Атомы могут быть скомпонованы в молекулы и вещи только при соблюдении определенных пропорций, но не произвольно. И то же самое относится к буквам и природным словам.

Далее, как подтверждает радиоактивность и другие факты, атом – это система движущихся электронов. Он не является абсолютно простым и элементарным. Точно также и то, что мы определяем как буквы, возможно, не являются простейшими и элементарными звуками; однако же для практических целей они всё равно, что атомы для химических процессов. Существует примерно 75 различных атомов, но электроны, которые их образуют, все одного и того же вида. Их количество и взаимное расположение и обуславливает отличие кислорода, водорода, углерода и прочих атомов друг от друга. И точно также *гирлянда букв* (varṇamālā) может быть сформирована из разновидностей элементарного звука благодаря их соединению в те или иные структуры. Возможно, что этот базовый, или элементарный звук является неограниченным (*анахата-дхвани*, anāhata-dhvani), и он в результате

[10] Судя по всему, здесь Авалон под отношением атомов к материальной субстанции под последней понимает электроны, протоны и нейтроны, то есть те элементарные компоненты, из которых формируются атомы. Эти компоненты могут рассматриваться как материальная причина атома. Что касается букв, то, как далее пишет Авалон, буквы вполне могут не являться элементарными звуками, а представлять некую структуру из таковых, подобно тому, как атом представляет собой структуру из электронов и т.п. (Прим. ред. пер.)

наложения на него ограничений предстает в виде различных точек (*шабда-бинду*, śabda-bindu) или же атомов (*шабда-параману*, śabda-paramāṇu) звука.

Рассматривая некую кривую, скажем круг, мы видим, что его окружность может быть представлена как сумма бесконечного количества мельчайших прямых линий, элементов. Любые ритуальные диаграммы, например *сарватобхадрамандала* (sarvatobhadramaṇḍala), *йаджна* (yajna), или *хома* (homa), могут быть рассмотрены аналогичным образом. То же самое относится и к природному слову, и в случае *биджа-мантры* ее можно представить в виде диаграммы (*янтра*, yantra), которая здесь становится диаграммой *биджи* или причинного напряжения, для которого данная *биджа* является акустической манифестацией и эквивалентом. И, наконец, электрон – это единица, заряженная электричеством, которая может быть лишь элементом напряжения в пространстве. Такой элемент пространственного напряжения в соответствии с данным определением является *парашабда-параману* (paraśabdaparamāṇu). Но как слышимое обычным ухом, – это *шабда-параману* (śabda-paramāṇu). То есть последнее и электрон естественным образом связаны. Поэтому *шабда* (соединения *шабда-параману*) и *артха* (соединения электронов) связаны. Но как беспорядочно собранные электроны никогда не смогут составить физический объект, также и случайно собранные *шабда-параману* не способны образовать природное имя.

Физически, вибрации, представленные в виде букв, могут распадаться на составные вибрации, являющиеся гармоническими движениями. В теореме Фурье весь комплекс гармонических движений может быть разложен на простые гармонические движения. Все обычные буквы представляют собой комплекс гармонических движений, и с физической точки зрения простое гармоническое движение – это *шабда-параману*. Каждая отдельная вибрация, с точки зрения физиологии, воздействуя на ухо, нервные центры и мозг, производит единичный импульс церебрального возбуждения, единичный нервный импульс; так что первая

группа выдает приблизительные природные имена *par excellence*, тогда как вторая выдает различные уровни приблизительных природных имен. Внутри второй группы 8)-й класс, то есть мантры, представляют собой максимальное приближение к природным именам.

Анализ природного имени должен осуществляться экспериментально, т.е. если есть звук (*шабда*) – возникает и объект (*артха*), а если есть объект – возникает звук. В абсолютных природных именах эти отношения устанавливаются сразу. В именах же относительных они устанавливаются по-разному, посредством *крамы* (krama) и *джапы* (japa). В конечном смысле вопрос, являются ли Веды системой приблизительных природных имен, есть вопрос фактов (т.е. экспериментальной проверки).

Рассмотрим сделанное Ведами утверждение о том, что санскрит эталонный язык, устойчивая система природных имен, а все остальные языки – только его вариации. До сих пор мы исследовали эту тему с философской точки зрения. Теперь же мы приступаем к рассмотрению исторических и филологических проблем, которые необходимо выделить особо. Многое может быть проявлено с помощью философской теории, и в частности, что отношение между *шабда* и *артха* постоянно, что существует определенное *шабда*, которое является природным именем *артха*, и этот природный язык является эталонным, а все остальные языки стоят в стороне и оказываются вариациями подлинного образца и т.д. Однако здесь возникает следующий вопрос: принимая во внимание всю эту теорию, является ли ведический язык, то есть язык, на котором Веды представлены и поныне, неизменным и эталонным языком? Ортодоксия утверждает, что это так, и что звук «gauh» – природное имя и эталонное речевое выражение объекта «корова» на все времена. То, что отношение *шабда* и *артха* постоянно, и определенные *шабда* могут быть природными именами объектов, вполне философски допустимо. Но совсем другое дело, когда утверждается, что ведическая речь, как она существует в наши дни, и есть этот язык. Филологи и ис-

торики опровергают это, указывая на изменения речи, а также высказывают сомнения относительно ее большей древности по сравнению с другими языками. Они допускают, ссылаясь, например, на библейскую традицию, существование такого универсального языка, но отрицают, что нынешний ведический язык является таковым. Более того, было обнаружено, что даже и в самих Ведах имеются опровергающие это свидетельства. Так, в «Шатапатха-брахмана» утверждается, что первоначальный язык был моносиллабический. Но не будем вдаваться здесь в детали филологического и исторического исследования. Следующий вопрос является основным в философии: «Кто, если таковой был, впервые сказал, что *этот* звук означает *эту* вещь?» Согласно индуизму ответ состоит в том, что отношение слова и обозначаемого объекта – постоянная, а не относительная сущность, и что существует система природных имен, какими бы они на самом деле ни были. Из воззрений индуизма относительно ведического языка ясно следует, что та форма, в которой он представлен теперь, и является именно такой системой.

Глава 10

Таттвы

Знание «Мантра-шастры» предполагает понимание тридцати шести *шива-шакта-таттв*. Так, говорится, что *шакти* находится в *шакти-таттве* (śakti-tattva), *нада* – в *садакхья-таттве* (sadākhya-tattva), и *бинду* – в *ишвара-таттве* (īśvara-tattva). Что же представляют собой эти *таттвы*, о которых идет речь в *шайва* и *шакта-тантрах*? Пока это не будет понято, вряд ли стоит ожидать какого-либо прогресса в познании науки Мантры.

Шайва-шакта-шастры переживание также как и *шакти* называют *вимаршей*. Переживание имеет два элемента – «Я» (*ахам*, aham) и «Это» (*идам*, idam), субъективно-познающий (*грахака*, grāhaka) и объективно-познаваемый (*грахья*, grāhya) аспекты Самости. Но здесь необходимо помнить, что объект есть ничто иное, как единая Самость, проявляющаяся через *майю* в виде не-самости для самого себя как субъекта. И в своей основе переживаемое есть ничто иное, как переживающий, хотя этот момент не осознается до тех пор, пока оковы *майи*, заставляющие субъект и объект проявляться как различные, не ослабеют. Позиция «Я» для переживания (vimarśa) – это когда Самость покоится в своем собственном свете, не обращаясь к «другому» (ananyonmukhah aham-pratyayah); переживание же, обращенное к другому, называется «*идам*» (yastu anyonmukhah sa idam iti pratyaya). Но это «другое» может быть лишь самостью, поскольку на самом деле это есть ничто иное, как единая Самость. Но оно переживается иначе. В высшем состоянии «*идам*» находится в неразрывном союзе с «*ахам*». В чистом переживании в промежутке между высшим состоянием и *майей* «другое» узнается как аспект Самости. В нечистом же восприятии объект, управляемый *майей*, проявляется как отличный от ограниченной Самости.

Следует также заметить, что переживание имеет два полюса: совершенное переживание совершенного универсума и ограниченное переживание трех миров перерождения. Между этими

двумя крайностями имеются промежуточные переживания, посредством которых единое, чистое сознание и вовлекается в материю.

Герметическое правило гласит: «Как вверху – так и внизу». И точно также в «Вишвасара-тантре» сказано: «Что здесь – то и там; чего здесь нет – нет нигде» (Yad ihāsti tadanyatra, yan nehāsti na tat kvacit). В доктрине *шайвы* говорится следущее: «То, что проявляется извне, проявляется так, поскольку существует внутри» (Vartamānāvabhāsānām bhāvānām avabhāsanam antahsthitavatām eva ghatate bahirātmanā). Манифестация тех вещей, которые ныне присутствуют, происходит в форме внешних объектов, которые изначально существуют внутри. И поэтому то, что существует в нашем переживании, развертываясь из Высшего, также существует в Высшем переживании, хотя и в ином виде. Высшее переживание, называемое «*парасамвит*» (parāsamvit), не просто абстрактное и безобъектное познание (*джняна*, jñāna). Оно представляет собой единство, нераздельную целостность «Я» и «Это», то есть Шивы и высшей, непроявленной Шакти. Первое – это светоносный аспект знания (*пракаша*, prakāśā), а второе – аспект осознавания (*вимарша*, vimarśa). На уровне *парасамвит* они составляют нераздельное единство. Высшее переживание характеризуется непосредственностью. Это блаженство (*ананда*), определяемое как «пребывание в Самости» (*сварупавишранти*, svarūpaviśrānti). В мире *майика* (māyika) Самость соотносится с тем, что принимается за не-самость. Но в высшей реальности универсум как объект переживания Шивы является совершенным универсумом, т.е. высшей Шакти, которая по своей сути есть другой аспект Шивы (высшего сознания). В «Параправешике» она получает чудесное имя – «Сердце высочайшего Владыки (hṛdayam parameśituh)». Для познающего на уровне māyika (māyā pramātṛ) универсум видится им как проявленный мир объектов, отличный от него самого. Высшие Шива и Шакти пребывают во взаимных объятиях и любви. «Блаженство есть высшая любовь (niratiśayapremāspadatvaṁ ānandatvaṁ)». Высшее состояние в «Брихадараньяка-упанишаде» описывается следующим образом: «Оно было определенно как

мужчина и женщина, находящиеся в объятиях (sā ha etāvān āsa yathā stripumāmsau samparişvaktau)». Здесь нет ни внешнего, ни внутреннего, все мысли о любящем, любви и любимом растворены в радости блаженного единения. Такое переживание вне времени и пространства характеризуется полнотой, оно всезнающее и всемогущее. Это состояние Шивы без *калаа* (niṣkalā) – *Парамашива*. Это *парасамвит*, находящееся за пределами всех *таттв* (tattvā-tītā). Как совершенный универсум, оно называется *паранада* (высший Звук) или *паравак* (высшая Речь). *Парамашива* – переживание совершенного универсума, то есть *паранады* (*амарша паранада-гарбха,* amarṣa parānāda-garbhah). Такой универсум есть чистая *шакти*, пребывающая в своей собственной форме (*шакти-сварупа*, śakti-svarūpa).

Наше мирское переживание (восприятие) является зеркальным отображением всего, что видно в причинных водах *майи*. *Майя-шакти* – это обнаружение (постижение) различия (*бхеда-буддхи*, bheda-buddhi), формирующее *пурушу*, который является субъектом, наблюдателем, видящим универсум как множество объектов, постигаемых находящимися вовне и отдельно от него. В мире māyika каждая самость исключает все остальные. В Высшем же переживании имеется лишь одна воспринимающая себя Самость. *Пуруша* – это сознание, субъект по отношению к *майе* и 5 *канчука* (kañcuka), которые являются ограничивающими силами, сужающими естественные совершенства Самости. Совершенное состояние не имеет формы, тогда как мирское состояние – имеет. Первое – всепронизывающее, вне времени и пространства, второе же – нечто противоположное. Время (*кала*, kāla) производит ограничения времени. Необходимость (ограничение) (*нияти*, niyati) разрушает независимость (svatantratā), управляя *пурушей* относительно того, что он должен или не должен делать в любой данный момент времени. Высшее переживание полно и ни в чем не нуждается (*пурна*, pūrṇa). *Рага-канчука* формирует интерес к объектам, как к чему-то отдельному от Самости и поэтому желанному. Всеведение (*сарваджната*, sarvajñatā) и всемогущество (*сарвакартрита*, sarvakartṛtā) высшего Шивы ограничивается

через действие vidyā[11] и kalā[12], и *пуруша* становится «малым познающим» и «малым действующим».

Далее рассмотрим, как с помощью промежуточных *таттв* можно описать процесс возникновения несовершенного мирского переживания (восприятия) из созидательного аспекта совершенного переживания. Шива обладает двумя аспектами, в одном из которых он находится за пределами всего и трансцендентен, в другом же он креативен и имманентен. Созидательный аспект (*сакала*, sakala) высшего Шивы (*нишкала-парамашива*, niṣkala-paramaśiva) называется «*шива-таттва*», а его Шакти называется «*унмани*» (unmanī). В результате деятельности в созидательном аспекте Шива становится своим собственным объектом, манифестирующимся универсумом. Ведь на самом деле нет ничего, кроме *Парамашивы*. *Шива-таттва* – первое созидательное движение (импульс) (*прахама-спанда*, prathama spanda) неподвижного *Парамашивы*. *Шакти-таттва* – лишь отрицательный аспект *шива-таттвы*. Функционирование *шакти* заключается в отрицании (niṣedhavayāpārūpā śaktih)[13]. Она та, которая является сознанием, отрицающим самого себя, т.е. она лишает переживание элемента объективности, который сам по себе есть *Парашакти*. И в результате остается лишь другая сторона переживания, являющаяся *пракашаматра* (prakāśamātra), т.е. то, что мы должны называть «Я-аспектом» (*ахам*) переживания, что в своей полноте обычно рассматривается как состоящее из «Я» и «Это». Поскольку в переживании на уровне *шива-таттвы* нет никакого следа (отпечатка) объективности, будь то объективность латентная или

[11] vidyā (*видья*) – это сила, которая ограничивает универсальное состояние всезнания и является причиной ограниченного знания. (Прим. ред. пер.)

[12] kalā (*калаа*) – это сила, которая ограничивает универсальное состояние всемогущества и является причиной ограниченной деятельности индивидуальной души. (Прим. ред. пер.)

[13] То есть шакти здесь рассматривается как отрицание принципа формы (объективности). (Прим. ред. пер.)

проявленная как существование на высшем или других уровнях, а также выводимая из переживания, *шива-таттва* называется «совершенно пустой» (*шуньятишунья*, śūnyātiśūnya). Это переживание, в котором Самость не обращается ни к чему иному (ananyonmukhah ahampratyayah)[14]. Так называемое объективное содержание сознания – всего лишь отрицание. Это *шунья*, поскольку пусто от объективного содержания. О *шакти-таттве* также говорят как о Воле (icchā) Шивы, которая еще не проявилась и не отделена от него самого (santatasamavāyinī).

Подобное описание деятельности *шакти*, объясняющее то, каким образом высшее единое переживание является источником двойственного переживания, – крайне тонкое. Переживание, а также стадии его развития, могут быть произведены в силу установления аспекта, в котором происходит разделение изначально недвойственного познания. Это осуществляется посредством первого отделения (отхода) от совершенного переживания объекта, или совершенного универсума (*пара-шакти*, *пара-нада*), в результате чего остается лишь субъективность. Для этой разъединенной с объектом субъективности универсум снова постепенно раскрывается вначале как непроявленная, а затем (через *майю*) как проявленная *шакти*. В *парасамвит* «Я» и «Это» существуют как единое и нераздельное целое. А в *шива-таттве*, в силу деятельности связанной с ней *шакти-таттвы*, «Это» отделяется от переживания, так что остается лишь «Я-переживание» (*ахам-вимарша*, aham-vimarśa). Для него «Это», или универсум, снова постепенно представляется, но уже в условиях, когда больше нет нераздельного единства «Я» и «Это», но есть «Я-Это», в котором эти два, хотя и разделенные, всё же являются частями Самости. Последняя же, в конце концов, посредством *майя-шакти* становится «Я» и «Это», когда первое и второе отделяются друг от друга. Как этот процесс происходит, объясняется в описании остальных *таттв*. *Шива-шакти-таттва* – не эманация, поскольку она

[14] То есть познающее лишь себя и никакого другого лика. (Прим. ред. пер.)

всегда остается той же и в созидании (развертывании), и в разложении (свертывании). Это семя и лоно всей вселенной.

Первая манифестация (*абхаса*, ābhāsa) сознания называется «*садакхья*» (sadākhya), или «*садашива-таттва*» (sadāśiva-tattva). Здесь предполагается, что причина всегда остается той же, хотя и проявляется по-разному как результат. Высшее переживание неизменно остается тем же, несмотря на то, что в своем созидательном аспекте оно порождает универсум. Эта манифестация (*абхаса*) подобна трансформации (*вивартта*, vivartta) *майявады*, и разница между ними состоит в том, что в первом случае результат реален, хотя, по мнению Шанкары, результат нереален. Разница здесь опять же зависит от определения «реальности».

Реальное развитие (*паринама*, pariṇāma), в котором при трансформации одной вещи в другую она перестает быть тем, чем была, имеет место только в составных производных сущностях материального мира.

В *садашива-таттве* зарождается первая субъективная формация идей. Это называется «*нимеша*» (nimeṣa), или закрытие глаз, в противоположность «*унмеша*» (unmeṣa), или открытию глаз следующей стадии переживания. В первом случае универсум как *шакти* видится неотчетливо. Самость смутно переживает себя как объект. Это первая ступень в эволюции (развертывании), и последняя в инволюции (свертывании).

Унмеша – явственный расцвет (sphutatvam) и процесс выхода вовне (экстернализация) (bāhyatvam) универсума. «Это» смутно воспринимается «Я» как часть одной Самости. Таким образом, упор делается на том аспекте переживания, который связан с «Я». Традиционно *Садашива*, кого вайшнавы называют Махавишну, а буддисты Авалокитешварой, т.е. охватывающим все миры своим состраданием, считается источником, из которого появляется *аватара*. Именно в этой *таттве* находится то, что в *мантра-шастре* называется *нада-шакти*.

Третий уровень развития сознания, сопровождающийся его экстернализацией, – это *ишвара-таттва* (iśvara-tattva), где уни-

версум (*идам, Это*) переживается «Я» отчетливо, но всё еще как часть одной Самости. Тогда как на предыдущей стадии упор делался на «Я», здесь преобладает «Это». В *мантра-шастре* эта *таттва* называется «*бинду*» (bindu), поскольку сознание здесь полностью отождествляется с универсумом как с непроявленным «Это», и таким образом субъективирует его, а также становится вместе с ним точкой (*бинду*) сознания. Так, например, в нашем мире ум полностью субъективируется и существует для каждого из нас как математическая точка, тогда как тело в той мере, в которой оно не субъективировано, проявляется как объект, или протяженная вещь.

Четвертая *таттва* известна как *видья*, *садвидья*, или *шуддхавидья* (vidyā, sadvidyā, или śuddhavidyā). В переживании этой стадии упор одинаково делается как на «Я», так и на «Это» (sāmānādhikaraṇya). В *шива-таттве* преобладает «Я-переживание» (aham-vimarśa); в *садашива-таттве* – «Я-Это-переживание» (aham-idam-vimarśa); в *ишвара-таттве* – «Это-Я переживание» (idam-aham-vimarśa). В каждом случае упор делается на первый элемент. В *видья-таттве* имеется равенство всех элементов переживания, которое представляет собой подлинную связь «Я» и «Это», происходящую из синтеза (*самигамана*, saṁgamana) этих двух на общей основе (*адхикарана*, adhikaraṇa), а не на двух разных основах, как в случае с переживанием под воздействием *майи* (*майяпраматри*, māyāpramātṛ). Так устраняется двойственность, которая существует в последнем переживании.

Благодаря равенству «Я» и «Это» переживание находится в состоянии готовности перехода на следующий уровень, где эти два отделяются друг от друга. *Садвидья*, будучи промежуточной стадией между чистым (*шуддха*, śuddha) и нечистым (*ашуддха*, aśuddha) творениями, называется «*парапарадаса*» (parāparadasā). О данной стадии также говорится как о переживании различия в форме мантры (bhedābheda-vimarśanātmaka-mantrarūpa). Это именно переживание различия, поскольку «Это» отделяется от «Я». И это же одновременно переживание не-различия, поскольку

они всё еще рассматриваются как части одной Самости. Данное переживание сравнимо с переживанием Ишвары двайтавадинов, которые рассматривают универсум как отличный от Него самого, и одновременно как часть, имеющую связь с Ним. «Всё это есть моя манифестация» (sarvo mamāyam vibhavah). Считается, что данное переживание имеет природу мантры, поскольку здесь мы находимся в области чистого духовного мышления. Однако, здесь всё еще нет той объективной манифестации, какая имеется в нашем обычном мире. Принято считать, что ниже этой *таттвы* формируются восемь *пудгала*, т.е. *дживы* в форме знания (*виджняна-рупа*, vijñāna-rūpa), а затем семьдесят миллионов мантр и их мандал.

В этой точке в действие вступает *майя-шакти*, которая разделяет *ахам* и *идам*, а также *канчука* (ограничения природного совершенства сознания), делает его (сознание) субъектом времени и пространства, рождения и смерти, ограничений и желания объектов, которые теперь представляются сознанию как индивидуумы и вещи, отличающиеся от него самого. Это и есть *пуруша-пракрити-таттва*. *Пуруша* же в философии *шайва-шакта* есть *атма*, или *джива*, субъект *майи* и *канчука*, которые являются ограничивающими силами, под воздействием которых Самость (чистое сознание) теряет свое природное совершенство.

Пракрити есть *шанта-шакти* (śantā-śakti) Шивы в ограниченной форме, существующей как равновесие *гун*, которые представляют из себя грубую форму сил (*шакти*), воли (*иччха*), действия (*крия*) и знания (*джняна*). Все вещи существуют в Той, что является природой ощущения в однородной массе. *Пуруша* – это наслаждающийся (*бхокта*, bhoktā), а *пракрити* – то, чем наслаждаются (*бхогья*, bhogyā). Второе – прежде всего чистая объективность, видимая как отличная от переживающей Самости *пуруши*. Затем *пракрити* разделяется на *таттвы* ума (antahkaraṇa), ощущения (indriya) и материи (bhūta), образующие наш универсум.

Пуруша не просто человек или какое-то животное. Каждая отдельная вещь во вселенной есть *пуруша*. Таким образом, атом

песчинки также *пуруша*, или сознание, отождествляющее себя с твердостью (*притхиви*, pṛthivī) и проявляющее свое ограниченное сознание в виде памяти атома, или как-то по-другому. То, о чем сознание думает, отождествляет его с объектом мышления и фактически делает его им.

Подытожим. Высшее переживание (*парасамвит*) обладает созидательным аспектом (*шива-шакти-таттва*), который есть сознание «Я» (*ахам-вимарша*), постепенно переживающее универсум (*идам*) как часть самого себя, вначале смутно и с преобладанием аспекта «Я», затем более отчетливо с преобладанием аспекта «Это», и, наконец, как равенство (равноправие) «Я и Это», готовое разделиться посредством *майи* на две части. В результате разделения возникает дихотомия субъекта и объекта, хотя, на самом деле, объект есть ничто иное, как Самость, предстающая перед собою же в качестве своего собственного объекта. И, наконец, *шакти* в виде *пракрити* разделяется на множество существ, которые образуют всю эту вселенную. Однако, всё это время существует лишь Шива либо в форме высшего переживания, либо в виде сознания, воплощенного в плотную материю. *Шакти*, *нада* и *бинду* я уже описал в предыдущих работах. Здесь же мы их рассмотрим с точки зрения *мантра-шастры*, где говорится о происхождении *шабда* (звука), и где они представлены как *шакти-таттва*, *садакхья-таттва* и *ишвара-таттва*.

С *таттвами* связаны kalās. Это формы активности (*крия*) *таттв* в виде *шакти*. Таким образом созидание (sṛṣṭi) есть *калаа* Брахмы. Сохранение (pālana) – это *калаа* Вишну, а смерть (mṛtyu) – *калаа* Рудры. Однако соответствия *калаа* не всегда так легко увидеть, как в этом примере. В *шакта-тантрах* говорится о 94 *калаа*, а именно: 19 *калаа* Садашивы, 6 Ишвары, 11 Рудры, 10 Вишну, 10 Брахмы, 10 огня, 12 солнца и 16 луны.

В соответствии с «Субхагья-ратнакара» 19 *калаа* Садашивы, это: Nivṛtti, Pratiṣṭhā, Vidyā, Śānti, Indhikā, Dīpikā, Recikā, Mocikā, Parā, Sūkṣmāmṛtā, Jñānāmṛta, Amṛtā, Āpyāyanī, Vyāpīnī, Vyomarūpā, Mūlavidyā, Mantrakalā, Mahāmantrakala, Jyotiṣkalā.

6 *калаа* Ишвары, это: Pītā, Svetā, Nityā, Aruṇā, Asitā, Anantā.

11 *калаа* Рудры, это: Tīkṣṇā, Raudrī, Bhayā, Nidrā, Tandrā, Kṣudhā, Krodhinī, Kriyā, Utkārī, Amāyā, Mṛtyu.

10 *калаа* Вишну, это: Jadā, Pālini, Śānti, Īśvarī, Rati, Kāmikā, Varadā, Hlādinī, Prīti, Dīkṣā.

10 *калаа* Брахмы, это: Sṛṣṭi, Ṛddhi, Smṛti, Medhā, Kānti, Lakṣmī, Dyuti, Sthirā, Sthiti, Siddhi.

10 *калаа* огня, это Dhūmrārci, Ūṣmā, Jvalini, Jvālinī, Visphulṅginī, Suṣrī, Surūpā, Kapilā, Havyavahā, Kavyavahā.

12 *калаа* солнца, это: Tapini, Tāpini, Dhūṁrā, Marīci, Jvālinī, Rucī, Suṣumnā, Bhogadā, Viśvā, Bodhinī, Dhāriṇī, Kṣamā.

16 *калаа* луны, это: Amṛtā, Mānadā, Pūṣā, Tuṣti, Puṣti, Rati, Dhṛti, Śaśini, Candrikā, Kānti, Jyotsnā, Śrih, Prīti, Aṅgadā, Pūrṇā, Pūrṇāmṛtā.

Среди них содержатся 50 mātṛkā-kalā, которые проявляются через уровни (bhāva) *пашьянти*, *мадхьяма* и *вайкхари* в виде грубых букв (*варна*). 50 mātṛkā-kalā находятся в следующей последовательности: Nivṛtti, Pratiṣṭhā, Vidyā, Śānti, Indhikā, Dīpikā, Mocikā, Parā, Sūkṣmā, Sūkṣmāmṛtā, Jñānāmṛta, Āpyāyanī, Vyāpīnī, Vyomarūpā, Anantā, Sṛṣṭi, Ṛddhi, Smṛti, Medhā, Kānti, Lakṣmī, Dyuti, Sthirā, Sthiti, Siddhi, Jadā, Pālini, Śānti, Aiśvaryā, Rati, Kāmikā, Varadā, Āhlādini, Prītih, Dīrghā, Tīkṣṇā, Raudrī, Bhayā, Nidrā, Tandrā, Kṣudhā, Krodhinī, Kriyā, Utkārī, Mṛtyurūpā, Pītā, Svetā, Asitā, Anantā. Этим 94 калаа поклоняются как жидкости, находящейся в винном кувшине, который держит Тара-дравамаи – Мать-спасительница. Она сама зовется «Самвит-калаа», и в «Йогинихридая-тантре» говорится так:

Deśakālapadārthātma yad yad vastu yathā yathā.
Tat-tadrūpeṇa yā bhāti tām śraye samvidam kalām.[15]

[15] «О, мои цель, состояние, время и место! О, каждая из вещей! Каждый раз то или другое! Которая сияет (своей) формой. Я обращаюсь за помощью к этой Самвит-калаа». (Пер. ред. пер.)

Глава 11

Шакти – созидательная потенция

В предыдущей главе я упоминал *шакти*, *нада* и *бинду*. В этой же и в двух следующих я более детально разъясню каждую из этих трех концепций *шакти*. Одно из наиболее ясных описаний эволюции *шакти,* которое мне известно, содержится в заслуживающей доверия *тантрика-пракаране* под названием «Шарада-тилака» («Сарада-тилака»), написанной Лакшманачарьей. Эта работа прежде пользовалась очень большой популярностью в Бенгалии. Ее ценность еще больше увеличивается благодаря комментарию Рагхавабхатты. И так как этот текст вместе с комментариями очень важен, он будет цитироваться во всех последующих главах. Я хотел бы здесь обратить внимание на следующий отрывок в конце книги, где Лакшманачарья говорит о себе: «Махабала, великий мудрец, передал свои знания сыну Ачарья-пандите, который был тантрическим гуру (*дешика*, deśika). У его сына Шрикришнадешики был сын Лакшманадешика, который и написал «Шарада-тилаку». Рагхава в своем комментарии под названием «Падартхадарша» утверждает, что Лакшмана был учеником Утпалачарьи, который был учеником Сомананды, – ученика Васугупты, а последний в свою очередь был учеником Шрикантхи». Таково gurupaṇgkti Лакшманы. Его учеником был великий кашмирец Абхинавагупта, автор «Парамартхасары». Учеником последнего был Кшемараджа, автор «Шивасутра-вимаршини». Время, когда жил Абхинавагупта относится примерно к 11 веку. Поэтому Акшая Кумарамитра, руководитель «Варендра Анусандханасамити», ознакомивший меня с этими деталями относительно учителей и учеников автора, сделал заключение, что «Шарада» была написана в конце десятого, в начале одиннадцатого веков. Рагхава называет 1510 год временем написания своих комментариев. Принимая во внимание, что эта дата относится к эре *викрама-самват*, мы получаем 1454 год н.э. Однако есть и такие, кто настаивает на полном отсутствии связи между *шайва* и *шакта-*

тантрами. Но Лакшманачарья был членом кашмирской школы *шайва*, а его работа, как я уже говорил, имела огромный авторитет среди бенгальских *шакта*.

В «Шараде» (гл. 1, строфа 7) сказано: «Из Сакала-парамешвары, облаченного в убранства *сат-чит-ананды*, выходит Шакти; из Шакти – *нада*, из *нада* – *бинду*».

Saccidānanda-vibhavāt sakalāt parameśvarāt

Asīc-chaktis tato nādo nādād bindu-samudbhavāh.

Парамешвара в данном случае – это *шива-таттва*. Он есть *сакала*, поскольку пребывает вместе с созидательным *калаа*, или Шакти. Как уже объяснялось, когда Шакти индивидуализируется (*вьяшти-рупа*, vyaṣṭirūpā), она называется *калаа*. Шива всегда пребывает вместе с Шакти. Но в высшем состоянии Шакти непроявлена и существует в своей собственной (*сварупа*) форме как бытие-сознание-блаженство (saccidānandamayī, cidrūpiṇī), и не отдельна от Шивы. Таким образом, *сакала-шива* – это *сагуна-брахман*. И для того, чтобы показать, что связь с неведением (*авидья*) не влияет на его собственную природу (*сварупа*), говорится, что он облачен в одеяния *сат-чит-анады*, или бытия, сознания и блаженства. Шива обладает двумя аспектами. В одном из них он является высшим и неизменным (*саччидананда*, saccidānanda и *сач-чидананда-майя*, saccidānandamayā. Это *парасамвит*. В другом он изменяется как универсум, образуя переживание *джсивы*. Причина такого изменения – сама *шива-таттва*, неразрывно связанная с *шакти-таттвой*.

«Выходит Шакти». Это *шакти-таттва* из 36 *таттв*. Затем Шакти испускает *нада*, а *нада* – *бинду*. Эти аспекты *шакти* уже готовы создать универсум, но об этом в следующих главах. Здесь я сосредоточусь только на *шакти-таттве*, то есть на той форме *шакти*, которая называется именно так, поскольку *нада*, *бинду* и всё остальное, – это лишь различные аспекты *шакти*.

Возникает вопрос: как можно говорить, что *шакти* выходит (появляется) из того, что уже было вместе с *шакти*. Рагхавабхатта

объясняет, что автор в данном случае следует принципу *самкхьи* о проявлении реальностей из реальностей (*садутпаттивада*, sadutpattivāda) и говорит об условии готовности (*уччхунавастха*, ucchūnāvasthā) той, которая безначально и бесконечно существует в тонком состоянии тождественности с *чайтаньей* (Yā anādirūpā caitanyā-dhyāsena mahāpralaye sūkṣmā sthitā). *Адхьяса* (adhyāsa) – это атрибуция природы одной вещи другой, и в соответствии с которой нечто считается тем, чем оно не является. Иными словами, во время растворенного (непроявленного) состояния в Брахмане имеется некий потенциальный принцип, который, манифестируясь, проявляется не как сознание (cit), хотя в силу отсутствия деятельности во время растворенного (laya) состояния отождествляется с сознанием. В данном же случае различие очень тонко отмечается при помощи санскритского слова *чит* – для Шивы, и *чидрупини* – для Шакти. Сознание имеется в любом случае, поскольку в абсолютном смысле нет ничего, кроме сознания. Однако этот принцип, который при созидании манифестируется как кажущееся не-сознание (*ачит*), сам по себе является *чидрупини*. Одно – это сознание, а другое – определенный принцип в виде сознания. Я же предпочитаю рассматривать *шакти* с точки зрения аспекта сознания, который является ее собственной формой (*сварупа*), а также утверждать, что растворенная (непроявленная) *шакти* есть то, чем она является на самом деле, а именно – сознанием (*чит*). В процессе созидания сознание в аспекте *шакти* обладает силой скрывать свою собственную природу, и когда мы сами становимся субъектом этой силы, то приписываем ей бессознательность. Субстанция в любом случае такова: в растворенном состоянии есть только сознание и блаженство. Затем, без умаления неизменности сознания, проявляется дихотомия субъекта и объекта, то есть сознания и бессознательного. Шакти при своем проявлении уже готова творить универсум, состоящий из *гун*, как свой результат (*карья*). Иными словами, чистое сознание становится переживанием мира. В «Прайогасаре» говорится так: «Та, которая постоянная и всепронизывающая, прародительница вселенной, – выходит из Него». В «Ваявия-самхите» было сказано:

«По воле Шивы Парашакти соединяется с *шива-таттвой*, и вначале творения проявляется из Него подобно тому, как масло из кунжутных семян под прессом». В «Панчаратре», которая также цитируется Рагхавабхаттой, говорится: «Вначале творения Парамапуруша, видя, что Та, которая есть *саччиданандарупини*, является источником (*адхиштхана*, adhiṣṭhāna) манифестации всех *таттв*, манифестирует постоянную *пракрити*». Эти положения, как и все наши описания, касающиеся данной темы, представляют собой лишь иллюстрации, и, определенно, несовершенную попытку объяснить манифестацию активности сознания.

На самом деле причина и результат суть одно, но проявляются они по-разному. Первый аспект *шакти* – причинный (*карана*) аспект. Но и это опять же может быть разбито на различные стадии ее способности и готовности творить. Эти стадии отмечены определенными названиями, которые лишь ярлыки, обозначающие состояния *шакти*. Так, *нада* и *бинду* – это названия тех аспектов *шакти*, которые всё больше и больше склоняются к созиданию (ucchūnāvasthā). *Нада* и *бинду* – ничто иное, как два состояния ее созидательности (sṛṣṭyūpayogyāvasthārūpau). *Шакти-таттва* – первый кинетический аспект Брахмана. Затем *шакти* становится всё более и более динамичной. И так продолжается до тех пор, когда в качестве *бинду* она наконец становится *ишвара-таттвой. Бинду* превращается в треугольник божественного желания, называемый «*камакалаа*». На *камакалаа* основывается звук Брахмана (*шабда-брахман*). Последний разделяется на *шабда* и *артха*, являясь *шакти* в ее аспекте результата (*карья*), или манифестирующегося универсума ума и материи. Вначале такое «тантрическое» описание представляет кажущееся (иллюзорное) «развитие» в причинном теле *шакти*, которое по своей природе есть переход подобного в подобное, и затем излагает реальное развитие (*паримана*, pariṇāma) результатов, происходящих из причинного тела. Всё это обязательно описывается как некий последовательный процесс, который схож с процессом нашего собственного психологического переживания. Но этот процесс существует только во времени, которое появляется вместе с солнцем

и луной. Бхаскарарая в своем комментарии к «Лалита-сахасранаме» (строфа 117) цитирует Горакшанатха, который в «Махартхаманджари» говорит так: «В мгновение мир формируется, и в мгновение он разрушается».

Шакти-таттва и *шива-таттва* нераздельны (santata-samavāyinī), и первое является лишь отрицательным аспектом второго. То и другое существуют даже в растворенном состоянии; первая эманация есть *садакхья* (sadākhya), что соответствует *нада* в вышеприведенном стихе. *Шива-таттва* определяется в «Таттвасандохе» следующим образом: «Тот, кроме которого нет ничего, активизировал свою волю для того, чтобы создать целый мир. Первое движение (*спанда пратхама*, spanda prathama) знающими называется *шива-таттвой*».

Yad ayam anuttaramūrtir
ṇijecchyākhilam idam jagat sraṣṭum.
Paspande sah spandah
prathamah śiva-tattvam ucyate tajjñaih.

В «Вимаршини» на «Пратьябхиджню» сказано, что это «Я-переживание, не обращающееся к другому (ananyonmukhau ahaṁ-pratyayah)». Это субъективная сторона переживания, prakāśa (*пракаша*) или jñānamātra (*джнянаматра*), которая такова в силу отрицания *шакти-таттвой* всей объективности, или не-самости. И эту *джнянаматру* она (шакти) как *вимарша-шакти* обеспечивает на протяжении последовательных стадий развития объектами переживания. Функционирование *шакти-таттвы* есть отрицание (niṣedhavyāpārarūpā śaktih) всех объектов, чтобы произвести простое субъективное знание (*пракашаматра*), являющееся *шуньятишуньей*. Затем она производит из себя объективный мир для того, чтобы он мог стать содержанием сознания Шивы. Она – всегда связанная с Шивой чистая Воля. Она – семя всего универсума подвижных и неподвижных вещей, которые затем ею же и поглощаются.

Icchā saiva svacchā
santatasamavāyinī satī śaktih.
Sacarācarasya jagato
bījāṁ nikhilasya nijanilīnasya.[16]
(Tattva-sandoha, 2.)

Таким образом, она называется Лоном (*йони*, yoni), состоянием семени (*биджа-вастха*, bījāvasthā), а также в «Параправешике» она зовется «Сердцем высшего владыки (hṛdayam paramaśituh)». В «Йогинихридая-тантре» сказано, что здесь говорится о сердце *йогини*; она – *йогини*, поскольку связана со всеми вещами, – как с причинами, так и со следствиями. Эта *йогини* – познающая себя (yoginī svavid). Она называется Сердцем, поскольку из него всё происходит. Она – сердце вселенной, пульсирующее движение которого есть она сама как *шакти*. Об этом сказано в строфах «Йогинихридайи»: «Мужчина может знать лишь сердце женщины; только Шива знает сердце *йогини*».

В «Пратьябхиджняхридайе» (строфа 4) сказано так: «Благостный и высший Шива, желая манифестировать неотделимую от него вселенную, прежде всего вспыхивает как единое Сознание, как Пустотность, незатронутая *майей* (т.е. нет никаких объектов), а также как нерасчлененная светоносность (т.е. *пракаша*, или *джняна*). Затем он проявляется в форме различных переживаний, состоящих из бесконечного количества *таттв*, слов и существ, которые имеют природу расширения сознания и блаженства». (Śrīparamaśivah svāt-maikyena sthitaṁ viśvaṁ avabibhāsayiṣuh pūrvam cidaikyākhyāti māyānāśṛita-śiva paryāya-śūnyāti-śūnyātmatayā prakāśyālhedena prakāśamānatayā sphurati; tatah cid-rasāśyānatarūpaśeṣa-tattva-bhuvana-bhāva-tattat-pra-māt-rādyātmatayā'pi prathate).

[16] «Она есть чистая воля (Шивы), (его) верная супруга Шакти, постоянная, равное себе засевание; Она – семя вселенной, живого и неживого, всего погруженного в себя (в постоянное, вечное)». (Пер. ред. пер.)

Субстанция материи может быть описана следующим образом: во время статического трансцендентного аспекта (*парашива*, *парашакти*) сознание пребывает в неизменности, с момента кинетического (динамического), созидательного аспекта (*шива-шакти*) в сознании происходит поляризация, полюсами которой являются Шива и Шакти, представляющие собой такие аспекты восприятия (переживания) как «Я» и «Это». В силу данной поляризации вместо нераздельного переживания возникает разделение на познающего, познание и познаваемое (*матри*, *мана*, *мейя*, māṭṛ, māna, meya). Затем сознание отождествляет себя с продуктами своей собственной динамической *шакти*, то есть с умом, как субъектом переживания, а также с материей, как его объектом. Эта поляризация в *шакта-тантрах* объясняется на примере горошины (canaka). Под оболочкой гороха две дольки находятся в такой непосредственной близости, что всем кажется, будто они единое целое. Но если снять эту оболочку, то две половинки распадутся. Эти два семечка можно сравнить с Шивой и Шакти, а окружающую их оболочку – с *майей*. Как и все попытки объяснить необъяснимое, данная иллюстрация несовершенна, поскольку в горошине всё же находятся два отдельных семени, тогда как *шива-шакти* – нераздельное единство. Комментатор «Шатчакранирупаны» («Змеиная сила») приводит следующую цитату (строфа 49): «В *сатьялоке* пребывает Бесформенная и Светоносная. Она, подобно горошине, не имеет ни рук, ни ног, ни чего-то подобного. Она окружена *майей*. Она есть солнце, луна и огонь. Когда отбрасывает (utsṛjya) оболочку, она разделяется на две части (dvidhā bhittvā) и становится направленной (unmukhī) на созидание; а затем, благодаря разделению Шивы и Шакти, возникает созидательное мышление (*сришти-кальпана*, sṛṣṭi-kalpanā)». Под «разделением» здесь подразумевается поляризация сознания на субъективный (*пракаша*) и объективный (*вимарша*) аспекты. Самость видит другое. Тот же самый комментатор, цитируя «Прапанчасара-тантру», говорит, что *парабинду* разделяется на две части, из которых правая – *бинду*, мужское, *пуруша*, слог **Хам**, тогда как левая – *висарга*, женское, *пракрити*, слог **Са**. **Хамса** –

союз *пракрити* и *пуруши*, а также это весь универсум. Однако в MCC, на которой основывается моя редакция этой тантры, говорится, что *парабинду*, разделенное временем (*кала*), становится тройственным – *бинду*, *нада*, *биджа*. Данное разделение не имеет отношения к тому моменту, что эта *бинду* (*карья*) является Шивой, *биджа* – Шакти, а *нада* – просто отношением этих двух (mithah-samavāyah). Соединенный слог **Хамса** указывает на то же отношение, какое выражается *надой*. В «Кулачудамани-нигаме» (гл. 1, строфы 16-24) Дэви так говорит о первой стадии: «Я, хотя и пребываю в форме *пракрити*, однако сокрыта в бытии-сознании-блаженстве (Aham prakṛtirūpa cet saccidānandaparāyaṇā)». Затем, на первичной созидательной стадии, когда карма созревает, в Дэви, по словам «Кулачудамани-нигамы», «появляется стремление к созиданию, и она окутывается своей собственной *майей*». Таково проявление динамической *шакти*. То же самое, более или менее детально, данная доктрина формулирует разными способами. Недвойственное переживание, не прекращая быть таковым, всё же поляризируется в виде *дживы* как двойственное переживание «майического» (māyika) мира. Сознание, как *чит-шакти* и *майя-шакти*, проецирует из себя, как это происходит в нашем психологическом переживании, объект собственного переживания. Воспринимающий (переживающий), подверженный влияниям майи (māyā-pramātrī), принимает одно как двойственное, или множественное. Это разделение на Шиву и Шакти, которые на самом деле едины. Всякое действие предполагает двойственность. Двойственность – это манифестация. Манифестация есть ничто иное как проявления сознания. А так как в абсолютном смысле существует только одна Самость, то она проявляется для самой себя, то есть сознание поляризуется. Этими двумя полюсами становятся непрерывность «Я» (*ахам*) и его изменяющееся содержание – «Это» (*идам*).

Так как существуеют абсолютный покой и движение мира, *шакти*, или созидательное сознание, само по себе имеет два аспекта: статический и динамический. Космическая энергия в своем физическом аспекте может быть как потенциальной, так и

кинетической. Первое означает то состояние, в котором уравновешенные элементы силы находятся под обоюдным контролем. Невозможно иметь одно, не имея другого. В любой сфере активности, в соответствии с этой теорией, должна присутствовать статическая основа. Если представить единую духовную реальность, то в действительности она не может разделиться на две части. Однако, вполне возможно, что в нашем переживании происходит поляризация, благодаря которой нераздельное Единое и Самость проявляются как множество и не-самость. Как же это происходит? Ответ заключается в том, что нам кажется невозможным, благодаря *майе* возможно. *Майя* – это *шакти*, но *шакти* идентифицируется не только с данной формой. Среди тридцати шести *таттв майя* представляет собой особую и сравнительно грубую форму *шакти*, что проявляется после развития *шабда-таттвы*. Она определяется как та *шакти*, которая является восприятием различия (*бхеда-буддхи*, bhedabuddhi), то есть силой, благодаря которой индивидуальное сознание, отличающее себя от других, считает себя отдельным от них.

Шакти понимается по-разному в *шакта-тантре* и в *майяваде* Шанкары, и это наиважнейший вопрос с точки зрения *садханы*; но к этому я вернусь в следующий раз. Но какими бы ни были описания, все они заканчиваются неописуемостью *шакти* (acintyā). Она – едина; изначальная Шакти (*адья-шакти*, ādyaśakti) проявляется как множество; и по этому поводу *шакта-садхака* говорит так: «Aham devī na cānyo-smi» (Я Дэви, и больше никто), а про себя думает – «Sa'ham» (Она – это Я).

Глава 12

Нада – первый момент творения

Шакти-таттва, о которой речь шла в предыдущей главе, представляет собой отрицательный аспект шива-таттвы. И хотя об этих двух говорят как об отдельных, они представляют собой нерасторжимое целое. Шакти-таттва, как сказано в «Таттва-сандохе», – это непроявленная до поры воля Шивы:

Icchā saiva svacchā santatasamavāyinī satī śaktih.
Sacarācarasya jagato bījam nikhilasya nijanilīnasya.

Эти два принципа (*шива-шакти-таттва*) – абсолютная потенция творения. Когда они (рассматривающиеся как одна таттва) начинают действовать, происходит самое первое движение по направлению к манифестации. После предшествующего умиротворенного состояния Шива-Шакти следует их союз с целью созидания двух принципов, каковыми являются шива-таттва и шакти-таттва. В «Шакта-тантре» говорится: «Из единения Шивы и Шакти возникает созидающее мышление (śiva-śaktī-samāyogāt jayate sṛṣṭi-kalpanā)». И такое единение и взаимосвязь называется «*нада*» (nāda). А так как эта взаимосвязь не является некоей субстанциальной вещью, отдельной от Шивы-Шакти, то и *нада* также Шива-Шакти, переходящие от состояния простой потенции к первому мыслительному движению, из которого и развертывается весь универсум. Шакти-тантры очень часто для объяснения такого созидательного процесса используют эротический символизм. Это и позволило миссионерам сделать вывод, что «в основании всей этой системы лежит символизм и псевдофилософия… концепция сексуальных отношений, как исчерпывающее объяснение универсума». Некий американский автор, делая обзор одной из моих работ, назвал это «доктриной для суфражисток-монисток», «сумасбродным религиозным феминизмом». Оба этих высказывания являются примерами скудоумного снобизма, что

так часто встречается в западных описаниях восточных учений, и выглядит совершенно абсурдным для тех, кто разбирается в этом предмете. Как могут «сексуальные отношения», которые существуют лишь на грубом, материальном уровне, быть абсолютным объяснением того, что манифестирует не только эти, но и вообще все остальные взаимодействующие объекты. Что же касается феминизма, то в этой доктрине данному вопросу уделяется не больше внимания, чем пенсионному обеспечению престарелых и другим социальным проблемам. Мы исследуем не биологический вопрос первичности женского начала по отношению к мужскому и социальные проблемы прав женщин, но те два абсолютных принципа, являющихся аспектами одного активного Сознания, которое проецирует из себя как мужчину, так и женщину, а также все прочие дуальности универсума. Шива и Шакти единое целое, и ни один из них не возвышается над другим. Но как же европейские писаки бесновались, когда мы нашли высказывание выдающегося индийского санскритолога, утверждающего, что в соответствии с доктриной шакты «Бог *есть* женщина» (курсив мой).

О Шакти говорят как о женщине, матери, ведь она является аспектом Высшего, в котором она мыслится как родительница и кормилица вселенной. Однако Бог не является ни мужчиной, ни женщиной. Ямала для всех подобных невежд говорил: «Neyam yoṣit na ca pumān na ṣaṇḍo na jaḍah smṛtah»[17].

Подобный символизм всего лишь заимствование из привычного окружающего нас мира. Что же касается обвинений в псевдофилософии, то равным образом подобное обвинение можно предъявить и адвайтавада-веданте. Ведь шакта-тантра – это садхана-шастра адвайтавады, представляющая учение веданты особым образом при помощи своего собственного ритуального символизма. Так, говорится, что *нада* – это *майтхуна* (maithuna) Шивы и Шакти, а также, что, когда Махакала пребывал в *випа-*

[17] «Это не женщина и не мужчина, не толпа, и ни что из мыслимого глупцами» (Пер. ред. пер.)

рита-майтхуне (viparīta-maithuna) с Махакали. Такая форма *майтхуны* символизирует тот факт, что Шива – это *нишкрийя* (niṣkṛyā), а Шакти – *сакрийя* (sakṛyā)), появилось *бинду*. Некоторые заменяют термин «майтхуна» логическим термином «*митха-самавайах*» (mitha-samavāyah) как описанием *нада*, которая есть *крия-шакти*. Перед проявлением *шабда* должна быть двоица. Одно обречено на бездействие. Двое производят третье, которое представляет собой отношение этих двух. Это троица Силы, которая отражается в виде *тримурти* мира майи как Брахма, Вишну и Рудра.

Из *нада* появляется *махабинду*, оно разделяется на *трибинду*, которые есть *камакалаа* (kāmakalā), корень (*мула,* mūla) всех мантр. В *пралайе* Шива и Шакти существуют как два в одном: Шива как *чит* и Шакти как *чидрупини*. Парашакти не отличается и не отделяется от Шивы (avinābhāvasambandha), кроме того, она есть высшая *чит-шакти* (ākhaṇḍaparacicchakti).

В «Шарада-тилаке» говорится, что из *сакала-парамешвары*, наделенного благостью *саччидананды* (saccidānandavibhavāt), появляется шакти (*шакти-таттва*); из шакти – нада, из нады – бинду (*махабинду*). «*Сакала*» (sakala) означает «вместе с *калаа*», то есть брахман вместе с тем, что самкхья называет *мулапракрити*, или с тем, что веданта называет *авидьей*, а шакта-тантры и агамы – *шакти*. С другой стороны, *нишкала-шива* – это *ниргуна-шива*, или же тот аспект брахмана, который не связан с созидательной шакти, также как *сакала-шива* – это брахман, который с ней связан. Но при любом рассмотрении Шива пребывает вместе с Шакти, так как Шакти и есть он сам. Шакти, связанная с *парамешварой*, – это *чидрупини* и *вишвоттирна* (viśvottīrṇā), т.е. за пределами универсума. Шакти, связанная с творящим Шивой, – то, что проявляется как универсум (*вишватмика*, viśvātmika). А парашакти – то, что пребывает в покое вместе с *чайтаньей*. Другой аспект, вызревающий в виде нада и бинду, выражает «расширяющееся» состояние готовности (*уччхунавастха*, ucchūnāvasthā) той, которая существует в тончайшем состоянии великого

растворения (*махапралайя*). Эти две шакти (нада и бинду) являются стадиями движения к манифестации Самости как объекта, т. е. универсума.

Здесь простая готовность, потенция шакти-таттвы действовать, превращается в активную деятельность. Поэтому в нада-шакти преобладает *крийя* (kriyā). Когда мы говорим о стадиях, развитии и прочем, то используем язык, заимствованный нами из обычного мира, который не совсем подходит для описания состояния до манифестации; для манифестации нет места до проявления *пуруша-пракрити-таттвы* и развития из нее нечистых таттв от буддхи до притхиви[18]. Но *Садхана-шастра*, даже если она и правомочна в иных случаях, не может эффективно использовать термины и символы, кроме тех, что соответствуют реалиям садхаки.

В «Прайогасаре» говорится, что шакти, которая «обращена к» состоянию освобождения (nirāmaya padonmukhī, *нирамайя-падонмукти*), пробуждается как *нада* и обращается к Шиве (śivonmukhi, *шивонмукти*), и в этот момент о ней говорят как о мужском начале (*пумрупа*, pumrūpā), поскольку тогда она становится **Хам** в **Хамса**. Она та, которая была едина с парашивой в пралайе как слитность «Я» (*ахам*) и «Это» (*идам*). Теперь же, в своем созидательном аспекте шакти-таттвы, она трансформируется в нада, а нада – это действие (*крияшакти-рупа*). Попросту говоря, эта потенция и готовность творить (шакти-таттва) впервые активизируется как нада, а затем и как бинду, которая представляет собой дальнейшее развитие крия-шакти, о чем пойдет речь в следующей главе.

Основываясь на комментарии Рагхавабхатты на «Шараду», некоторые исследователи также не упоминают *нада*, хотя автор

[18] Здесь автор, судя по всему, ведет речь о манифестации, в ходе которой проявляется наш грубый, нечистый мир. Понятие последовательности и т.п. связаны с условиями нашего мира, которые возникли лишь в ходе этой манифестации. Для состояния до манифестации, создавшей наш мир, использовать эти понятия вряд ли является корректным.

«Шарады» делает это лишь для того, чтобы указать на семичастный характер Тары. На состояние нада указывают те ачарьи, которые описывают kāla. Так, говорится: «В *кала-таттве* (kālatattva), которая есть звук (ravātmanikālatattve)». В «Гимне Бхуванеше» также сказано: «Преклоняюсь перед Тобой, выступающим в роли звука (namaste ravatvena tattvābhidhā me)».

В мантрической схеме среди 36 таттв Нада занимает то же место, что и *садакхья-таттва*; бинду же соответствует *ишвара-таттве*. И то и другое представляют собой трансцендентные аспекты *шабда* в соответствующих таттвах. Когда сознание достигает блаженства, и «Я» отделяется от «Это», то, что было простым расширяющимся сознанием садакхья-таттва, проецируется на всеохватывающее пространство (*акаша*), гуной которого является грубое *шабда*. Это то, что воспринимается как объект, явно отличный от Самости.

Нада этимологически означает «звук» и выступает как технический термин мантра-шастры, связанной с мантра-видьей. Мантра же есть манифестация шабда, также дословно означающего «звук (звучание)». Под «звуком» здесь, конечно же, подразумевается не грубый звук, воспринимаемый ухом и являющийся свойством *карьякаши* (kāryākāśa), развивающееся как *викрити* (vikṛti) из *пракрити-таттвы*. Последняя вместе с *пуруша-таттвой* занимает место пуруши и пракрити в самкхье (хотя и без свойственного самкхье дуализма). Грубый звук связан с нечистым творением также, как гуна акаши, заполняющей пространство. Чтобы избежать недопонимания, нам лучше использовать слово «*шабда*», которое вместе с «*артха*» появляется в «Гирлянде букв (Варнамала)», о чем я расскажу позже.

Нада – наиболее тонкий аспект шабда, так как первое выдвижение *крияшакти*, *паранада* и *паравак* есть *парашакти*. Нада, в которую она (т.е. парашакти) развивается, является непроявленным (*авьяктатма*, avyaktātmā) семенем, или сущностью (*надаматра*, nādamātra) того, что позже проявляется как шабда, лишенное таких элементов как буквы и т.п. (varṇādiviśeṣa-rahitah).

Затем происходит превращение в бинду, которое обладает тем же характером. С точки зрения мантрического аспекта, как источник шабда это *махабинду* называется *шабда-брахманом*, поскольку дифферренцируется (видоизменяется) в целях творения. Кроме того, когда бинду дифференцируется, оно становится аспектом викрити и таттв, а также их Владык (*таттвеша*, tattveśa). Будучи шабда-брахманом по своему характеру, оно источник проявляющихся шабда и артха (śabdaśabdārthakāraṇaṃ). Таким образом, *шабда-брахман* – это имя Брахмана как непосредственного созидательного источника разнообразных шабда и артха.

Вопрос о природе шабда-брахмана, как видно из комментария Рагхавабхатты, был предметом для разногласий. Здесь достаточно сказать (т. к. для описания нада сейчас мы рассматриваем лишь *шабда-брахматмака бинду*), что Рагхавабхатта считал шабда-брахмана *чайтаньей*, пребывающей во всех существах (caitanyamsarvabhūtānām). Эта космическая шакти существует в отдельных телах всех дышащих тварей (*прани*, prāṇī) в форме кундалини (*кундалинирупа*). Поэтому нада, которая принимает аспект бинду, также есть чайтанья и шакти. Следовательно, *нада* – первая стадия эманации мантрического творения. Вторая – *бинду*, или шабда-брахман. Третья – *трибинду* (*бинду*, *нада* и *биджа*), или *камакалаа*. Четвертая – творение шабда как *матрик*, которые есть тонкие состояния последовательно манифестирующихся грубых букв (*варна*). И, наконец, грубые буквы (*стхула-шабда*), которые образуют манифестирующуюся шабда, или мантру, которая состоит из букв (*варна*), слогов (*пада*), и предложений (*вакья*). Так мантра в абсолютном смысле происходит из *нада*, которая сама по себе есть *крияшактирупа*, аспект Шива-Шакти, которые есть высшая Нада (*паранада*) и Высшая речь (*паравак*). В «Прайогасаре» говорится так: «О Дэви! Эта antarātmā в форме nādātmā сама издает звук (nādate svayaṃ)», то есть проявляет активность. «Побуждаемая *вайю* (то есть *прана-вайю* в *дживах*), она принимает форму букв». И снова, сама нада разделяется на несколько стадий, а именно: *маханада* (mahānāda), или *наданта* (nādānta) – первое выдвижение вовне шабда-брахмана. Нада, –

когда шакти заполняет весь универсум *надантой*, иными словами, завершенное движение которой есть *наданта*, – это начало. И *ниродхини*, – тот аспект нада, где ее универсальная деятельность была закончена, но продолжается особая активность, а также происходит превращение в бинду, представляющее собой завершение первого движения шакти, где она обретает свойство творящего Владыки вселенной (*ишвара-таттва*).

Наданта рассматривается как завершение, а не начало этих серий. Это есть то, в чем происходит растворение нада (nadasyā antah layah). Шакти, предваряющие бинду и рассмотренные ранее, становятся всё более тонкими, пока не достигается *нишкала-унмани*, которая, как говорится в «Йогинихридае», есть несотворенная и неподвижная Речь (*анутпаннанишпанда-вак*, anutpannaniṣpandā-vāk), двойным аспектом которой являются *самвит* как пустота (*шунья-самвит*, śunya-samvit), а также *самвит* как тенденция тонкой манифестации (utpatsuh samvid utpattyavasthā sūkṣmā). *Унмани* находится за пределами *каранарупа-шакти*, где нет знания (*брахман*, bhānam) ни *кала* (kāla) или *калаа* (kalā), ни *девата* или *таттва*, в смысле категории отделения друг от друга. Это – *сванирванам-парам-падам* (svanirvāṇam-param-padam), *нирвикальпа-ниранджана-шива-шакти* (nirvikalpa-nirañjana-śiva-śakti), которые есть *гурувактра* (guruvaktra).

Нада и *бинду* можно найти во всех биджа-мантрах. Причем бинду располагается сверху, а нада – снизу, поскольку представляет собой графическую форму *чандра-бинду*. Однако, на некоторых древних изображениях *омкара* (oṁkāra) нада располагается над бинду в виде перевернутого полумесяца. Так великая биджа Hrīm состоит из Ha, Ra, Ī и Ma. Ha – это *акаша*, Ra – *агни*, Ī – *ардханаришвара* (ardhanāriśvara), и Ma – *нада-бинду*. Пять *бхута* делятся на две группы: бесформенное (*амуртта*, amūrtta) и оформленное (*муртта*, mūrtta). Акаша и вайю относятся к первой группе, поскольку до проявления агни как рупы нет ни цвета, ни формы. Именно поэтому агни возглавляет вторую группу. Когда же акаша пребывает вместе с агни – имеется форма, поэтому Ra

является первой манифестацией рупы. Эта форма есть в *ардханаришваре*, совокупности Шива-Шакти, которая содержит в себе всё. Первые три буквы представляют собой *акара* (ākāra), или формный аспект. Мантра завершает свое оформление благодаря добавлению māhātmya, которая есть нада-бинду, – бесформенность (*ниракара*) и причина (*карана*) остальных трех, в которой они потенциально содержатся. Будучи в техническом выражении *антаргатой* (antargata), т.е. удерживая в себе бинду, мантра представляет собой *антаргату* всех развертывающихся до этого шакти. Следовательно, значение биджа-мантры заключается в том, что *чидакаша* связывается с рупой. Таким образом, здесь мы имеем *шабда* утверждения рождения общей формы, то есть формы как таковой, по отношению к которой все остальные являются лишь производными. Hrīm (Хрим) – это звуковой аспект созидания грубого тела, звучание мыслимой формы в космическом Разуме.

Степень тонкости шакти, предшествующих и следующих за нада, в мантра-шастре отмечается тем, что называется «временем произнесения» (*уччаранакала*, uccāraṇakāla). *Унмани-шакти* есть *ниракара* и *нируччара*, бесформенное и невыразимое, вне определений, за пределами разума, речи и универсума (viśvottirṇā). Приняв условно бинду за единицу, имеем следующую последовательность: время произнесения *самани-шакти* (так называемое «manahsahitatvat» вследствие соотнесения с умом; предыдущая *унмани-шакти* была лишена этого (tadrahitā)) – 1/256 бинду, от *вьяпики* (1/128) и т.д. до *наданты* (1/32), *нада* – 1/16, и так до *ардха-чандры*, которая является ½ *бинду*, и так до самого *бинду*.

Следовательно, в мантра-шастре нада – тот аспект шакти, который развертывается (превращается) в бинду, которое далее разделяется на трибинду, также называемую шабда-брахманом. Последний является созидающим источником шабда и артха, следовательно, и проявленной шабда, т.е. *мантры*.

В заключение я бы хотел бы ответить на часто выдвигаемое обвинение в том, что мантра-шастра представляет свой предмет с излишней усложненностью и детализацией. Несомненно, что

данная тема трудна и требует внимательного изучения. Склонные к простоте могут быть удовлетворены утверждением, что мир создал Бог. Веды также объяснили эту космическую проблему в двух словах: «Он (у)видел» (sa aikṣata). Но *кто* видел, *что* видел и *как* видел? Кроме того, если было только Одно, то откуда появилось нечто видимое? И что вообще означает «видеть»? Ведь данный процесс не похож, например, на простое видение за окном прохожего. «Он» – сознание, которое само по себе (*сварупа*) бездействует. Каким же образом оно видит и становится активным? Потому что оно обладает двумя аспектами: в одном (*нишкала-шива*) оно бездействует, в другом (*сакала-шива*) действует как воплощение всех самскар. Во втором своем аспекте оно называется шакти, что предполагает активное сознание. А относительно того, как одна и та же вещь имеет два противоположных аспекта, мы можем лишь утвердить понятие *свабхава* (svābhava). И если нам прибегнуть к аналогии, то здесь можно обратиться к такому психологическому феномену как раздвоение и размножение личности. Абсолютная реальность пребывает вне логики и необъяснима (*анирвачания*, anirvacanīya). То, что она единая, а не двойственная, подтверждается ведами, а также реальным опытом (*сванубхава*, svānubhava) йоги. Что же «видят»? Это не переживание чего-то внешнего, что существовало также и до переживания. «Видение» есть возникновение в сознании (пустом от объектов) воспоминания прошлого универсума, существующего в форме *самскар*. Прежде, чем это произойдет, сознание должно было забыть свою природу, и, являясь на самом деле *единством*, начать переживать себя как «Я», видящее «Это», полученное благодаря проекции майя-шакти вовне. И на вопрос, как такое возможно, нам снова нечего представить в качестве ответа, кроме непостижимой шакти (acintya-śakti, *ачинтья-шакти*).

Отходя от глубокого сна, человек вначале почти ничего не осознает, и лишь через некоторое время у него начинают появляться мысли о самом себе и окружающих объектах; сознание возвращается к самому себе, и в бодрствующем состоянии оно снова узнает мир, который ранее полностью растворился в состоянии

сна без сновидений. И то же самое происходит и с космическим сознанием. Как человек не переходит моментально от состояния сна к бодрствованию, также не происходит это и с космическим сознанием. Оно постепенно переходит от сна без сновидений (*сушупти*, suṣupti), которое является общим растворением (*махапралайя*), к пробужденному состоянию (*джаграт*, jāgrat), то есть к осознаванию грубой вселенной. Уровнями этого процесса эманации являются описанные ранее таттвы. Манифестация есть ничто иное как представление внешне проявляющихся объектов внутренним сознанием, и переживается ограниченным сознанием постепенно. Вначале закладываются семена «Я» и «Это», а затем они прорастают. Первая стадия находится до и на уровне ишвара-таттвы бинду, и поэтому включает нада. Вторая стадия – когда мир-сознание возникает посредством майя-шакти. Эти стадии имеют два принципиальных различия. В первом случае «Это» (*идам*) воспринимается как часть самого себя, когда нет разделения на внешнее и внутреннее. Во втором же случае объект экстернализируется и воспринимается как отличный от «Я». Вначале, когда Самость воспринимает себя как объект, последний рассматривается как неопределенная общность. Здесь происходит осознание саморазложения, в котором Самость как субъект познает себя как объект, и ничего более. Уровни такого процесса уже были объяснены. Затем не только объект определяется как нечто проявляющееся как не-самость, но имеется также множество объектов, отмеченных своей собственной особенностью, поскольку здесь вступает в силу майя.

Таким образом, весь мировой процесс представляет собой очередное пробуждение космического сознания ото сна, куда оно было погружено во время мирового распада, к яви. И таттвы при этом отмечают последовательные стадии как пробуждения сознания к миру, так и его погружения далее в сон, если речь идет об истинном сознании. Так, в кундалини-йоге, когда змеиная сила спит в *муладхаре*, человек пробуждается к проявленному миру, но когда она пробуждается – мир исчезает из сознания, которое вновь обретает свое собственное состояние (*сварупа*, svarūpa). И

нет основания полагать, что это изменение, рассматриваемое с позиции нашего нынешнего опыта, не является последовательным. Но тут возникает вопрос: каким образом это познается, и что мы представляем собой на этих стадиях? Как индивиды мы не существуем, ведь мы говорим о том, что предшествует формации сознания *сакала-дживы*. Джива пребывает в этом состоянии в виде семени. Это Шива, который проявляет себя во всех таттвах. Те, кто имеют дело с семенами, знают, что это такое. Эти утверждения покоятся на двух основах. Во-первых, имеется связь между всеми уровнями. Процессы, происходящие внутри (на уровне микрокосма), подобны тем, что происходят вовне (уровень макрокосма). И поэтому, чтобы исследовать элементы и способ функционирования космического процесса, за инструкцией можно обратиться к нашей повседневной жизни и ее психологическим состояниям. Опираясь на этот опыт, мы также можем проследить последовательное развертывание сознания от простого и естественного осознавания до определенного восприятия множественных объектов. Но обычное восприятие по своей природе ограничено. Но в йогических состояниях, когда сознание отрывается от мирских объектов (nirālambapuri) и выходит за пределы обыденного опыта, всё же вполне возможно передать сам йогический опыт другим существам (по крайней мере, отчасти). Во-вторых, в шастрах описывается истина, что лежит за пределами наших органов чувств (*атиндрия-таттвы*, atīndriya-tattva). Таттвы нельзя изложить подобно спекулятивным домыслам или же измышлениям того, что могло бы быть. Ведь если нам надо описать сверхчувственную истину посредством языка, то мы сможем выразить ее исключительно посредством символов личного опыта, а он обусловлен пределами времени, пространства и прочими условностями.

Мы знаем и говорим здесь о простой потенции, вызревающей в виде реальности, о потенциальной энергии, которая становится всё более кинетической, о подвижных состояниях сознания и т.п. Это всё вещи, знание которых проистекает из мира, нас окружающего, что вовсе не делает их ложными и нереальными.

Переживание реально, поскольку оно по сути Шива, а его переживание никогда не бывает нереальным. На его уровне бытия всё реально, как проявление, хотя и ограниченное, самой абсолютной реальности. Мы и не можем мыслить иначе. Но также истинно и то, что эти термины и символы, имеющие полную достоверность лишь на нашем уровне, больше не являются полностью истинными для более высокого сознания, поскольку оно перерастает их. Формы сознания сменяют друг друга, пока не достигнется бесформенное. Таттвы описывают (хотя и несовершенно в силу ограниченности нашего мышления и языка) модусы, через которые возвращающееся сознание проходит, пока не успокоится в самом себе, (*сварупавишранти*, svarūpaviśrānti) достигнув умиротворения. Так, в буддийской мантраяне йога (по-тибетски rnal 'byor), с точки зрения обретения результата, он определяется как «обнаружение успокоения, умиротворения». Это окончательное состояние, как и промежуточные, находящиеся между ним и обычным мирским сознанием индивидума, может быть достигнуто только посредством различных методов джняна-йоги, когда ум полностью отходит от всего внешнего и обращает силу сознания на то, что стоит за ним (nirāmaya-padonmukhī).

Но здесь мы говорим о мантра-йоге, когда ум мыслит о состояниях, которые джняна на любом уровне постигает как сознание. В Мантра-шастре основной темой, которую мы также рассматриваем с позиции *мантры*, является манифестирующаяся шабда. Кундалини представляется как *джйотирмайи* (jyotirmayī) – ее *сукшмарупа* (sukṣmarūpa), так и *мантрамайи* (mantramayī) – ее *стхуларупа* (sthūlarūpa)[19]. Мы начнем с последней. Все вещи определяются в терминах *шабдартхи* и различных причинных форм, которые ей предшествуют. Первой такой произведенной формой является *нада*, которая становится *бинду*, а затем, в ходе разделения *таттв*, – «скрытым звуком» (*авьяктарава*, avyaktarava), Логосом, космическим Словом, произносящем «гирлянду

[19] Сделанная из света тонкая форма и сделанная из мантр грубая форма. (Прим. ред. пер.)

букв» (*варнамала*), из которой и образуются все мантры. Всё это определяет уровни, на которых мыслящее космическое сознание как высшая речь (*паравак*) становится источником тонкого и грубого звука (*шабда*), *матрик* и *варна* соответственно. Высшая речь (*паравак*) сама не имеет мысли (идеи), или языка, но постепенно обретает состояние, в котором производит и то и другое, проецируя затем из себя в чувственный мир определяемые ими объекты (*артха*). Их актуальная манифестация из *парашабда* через *пашьянти*, *мадхьяму* и *вайкхари* будет описываться в следующей главе.

Практика мантра-йоги позволяет достичь более глубокого интеллектуального понимания веданты, которое не может быть получено лишь в процессе обычного чтения философских текстов. Но главное здесь заключается в том, что благодаря практике очищения ума (*читташуддхи*, cittaśuddhi) чистое бытие (*бхава*) вызревает как *махабхава*, что проявляется как одно из *сиддхи* (в соответствии с правилами садханы, изложенными в тантрах или в *мантра-шастре*). Часто западные ученые, а иногда и сами индусы, не понимают, что просто чтение ведантийских текстов без *читташуддхи* не принесет ни истинного понимания, ни каких-либо других полезных результатов. Опытный исследователь обнаружит, что внешняя сложность и насыщенность деталями не бесполезна, но необходима как с теоретической, так и с практической точки зрения. Одного моего друга как-то раздраженно попросили «дать ясное описание веданты за пять минут». Но часто требуются годы, чтобы хорошо понять какую-либо отдельную систему знаний. И как же может то, что претендует на объяснение всего, быть освоено лишь в ходе короткой беседы? Более того, продолжительное интеллектуальное изучение, чтобы быть эффективным, может и должно сопровождаться определенной формой садханы. Тантра-шастры были предназначены для индусов, но и для них и для кого бы то ни было, они могут быть усовершенствованы. Формы изменяются от века к веку, тогда как выражаемая ими Истина остается неизменной.

Глава 13

Бинду как потенция созидания

Как уже было сказано, из нада развертывается бинду (nādād bindu-samudbhavah). Что же такое *бинду* (bindu)? Дословно, этот термин переводится как «капля» или «точка», и можно сказать, что бинду подобно дыханию (пульсации) анусвары. Но в мантра-шастре данный термин имеет определенный технический смысл. Это не совсем то, что на санскрите называется «каплей». Здесь нет ничего похожего на «красные капли», смешивающиеся с «белыми каплями» и т.п., описание которых больше напоминает фармацевтику или кондитерскую, чем шастры. Это и подобные утверждения свидетельствуют о незнании индийской традиции, а также выдают чуждый индийской традиции менталитет, что так характерно для всех тех, кто попался в сети английского образования. Все те, кто говорят на другом языке и мыслят по-другому, должны опасаться возможности потери своей собственной индийской индивидуальности. Но даже получившие западное образование и не знающие шастр, но знающие историю религиозной мысли, чувствуют значительность термина «бинду», когда узнают, что одно из значений этого слова передается как «точка».

В анонимном мистическом труде, опубликованном в XVIII веке одним из французских протестантов-пустынников под названием «Le Mystere de la Croix» говорится так (стр. 9): «Ante omina Punctum exstitit; non to atomon, aut mathematicum sed diffusivum. Monas erat explicite: implicite Myrias. Lux erat, erant et Tenebrae; Principium et Finis Principii, Omnia et nihil: Est et non».

«До бытия всех вещей была точка (punctum – bindu), не атом или математическая точка (которая, хотя и не имеет размера, но имеет местоположение), но рассеивающаяся (без размера и положения). В этом Едином (Monas) потенциально содержалось Множество (Myrias). Там были свет и тьма, начало и конец, всё и ничего, бытие и небытие (т.е. это состояние не являлось ни *сат*, ни

acam)». Автор утверждает, что всё зародилось из центральной и нераздельной точки двойного треугольника (того, что в тантрах называется *шаткона-янтра* (ṣaṭkoṇa-yantra)), который считается символом творения. «Le Tout est engennre' du point central indivisible du double triangle». Эта «точка» является одним из мировых религиозных символов и находится в центре *шатконы* (ṣaṭkoṇa), круглой мандалы. Относительно данного символа святой Клемент Александрийский во втором веке нашей эры сказал, что если бы операция абстрагирования применялась бы к телу с такими его свойствами как глубина, ширина и длина, «тогда точка, которая остается, есть единица, имеющая местоположение; из чего, если мы абстрагируем, возникает идея единицы». (Stromata V. 2. Ante Nicene Library, Vol. IV) И снова, Шелли в своем «Прометее» говорит так: «При погружении в вечность, где записано время, она представляется нам точкой».

В каком месте протяженная вселенная осуществляет великое растворение (*махапралайю*)? Она коллапсирует в точку. Эта точка может рассматриваться как математическая точка, поскольку не имеет размеров, но при этом она не имеет и местоположения, так как здесь отсутствует идея пространства. Вряд ли нужно говорить, что это символ; но символ, заимствованный из нашего повседневного опыта, не может адекватно представить какое-либо состояние, выходящее за его пределы. Мы просто представляем это как точку, нечто бесконечно малое, в отличие от пространного и проявляющегося универсума, который в ней замыкается. Эта точка и есть *бинду*. Но здесь мы снова используем материальные образы, заимствованные из мира объективной формы. Бинду – это аспект шакти, сознания, и поэтому также может интерпретироваться в рамках нашего сознания. В рамках данной интерпретации, рассматриваясь как *ишвара-таттва*, шакти называется бинду, поскольку здесь сознание полностью отождествляет себя с универсумом как с непроявленным «Это» (*идам*), и таким образом субъективирует «Это», и становится вместе с ним точкой сознания. Аналогично приведенному примеру отдельный ум полностью субъективируется и существует для каждого из нас как

математическая точка (некоторые говорят об атомарной размерности), хотя тело, в той мере, в которой оно не субъективируется, проявляется как объект, или протяженная вещь. Мы не считаем свои умы протяженными ввиду их полной субъективности. Таким же образом сознание Ишвары полностью субъективирует универсум. Он, конечно же, не видит вселенную как множество внешних и отличных от самого себя объектов, поскольку, если бы это было так, он был бы *дживой*, а не *ишварой*. Он видит ее как целый объект, не отличный от него самого. В *садакхья-таттве* «инаковость» (*идам*) демонстрируется сознанию благодаря шакти. Эта инаковость смутно различается (используя язык «Вимаршини» на «Ишвара-пратьябхиджню» 3, 1, 2) «туманно (dhyāmala-prāyam), как едва вырисовывающееся изображение (unmīlita-mātra-citra-kalpam); видится только умом, а не как воспринимаемое вовне органами чувств (antahkaraṇaikavedyam)». Таким способом объект неясно проявляется в поле сознания, в котором упор делается на когнитивном аспекте, или «Я» (*ахам*). Это, однако, не «я» или «это» нашего обычного переживания (восприятия), поскольку здесь мы уже находимся за пределами сферы майи. И объект тут, следовательно, воспринимается как часть Самости. В *ишвара-таттве* вся неопределенность уступает место ясности «Это», которое продолжает восприниматься как часть Самости; здесь упор делается на «Это». После равного положения «Я» и «Это» в *шуддхавидья-таттве*, они далее полностью разделяются майей. И поэтому, когда йогин выходит за пределы майического мира, его первое высшее переживание пребывает именно в этой таттве.

Нада и бинду – состояния шакти, где, образно выражаясь, зародыш действия (*крия-шакти*) постепенно прорастает в ходе манифестации, производя состояние сжатости энергии и готовности творить. Рагхавабхатта (см. Śaradā 1.7) говорит о них как о двух состояниях шакти, которые являются соответствующими условиями (*упайогйавастха*, upayogyāvasthā) созидания. Они, как и все остальные аспекты шакти, есть ничто иное, как наименования тех аспектов, которые имеют тенденцию и готовность к созиданию

(uccīnāvasthā). Бинду считается плотным (*гханавастха*, ghanāvasthā) состоянием шакти. В «Прапанчасара-тантре» говорится, что шакти, охваченная желанием создавать, становится *гханибхута* (ghanībhūta) (vicikīrṣur ghanībhūta). Так молоко становится *гханибхута*, когда превращается в сливки и творог. Иными словами, считается, что *шакти* постепенно переходит от своего тонкого состояния через шакти-таттву и нада (в три стадии), и становится чем-то довольно грубым, плотным, как сила, которая полностью уже готова пройти от стадии потенции к активной манифестации. Этот уровень бинду называется «*махабинду*», или «*парабинду*» в отличие от других бинду, в которые она затем превращается.

В своем комментарии на «Шатчакранирупану» (см. The Serpent Power, V. 4) Каличарана, ссылаясь на «Тадала-тантру» (гл. 6), говорит, что высший свет не имеет формы, но бинду предполагает как пустоту (*шунья*), так и качество (*гуна*). Бинду пусто, поскольку является высшим брахманом. Но также оно имеет и определенное качество, будучи творящим аспектом (*шакти*) брахмана, который последовательно развертывается в пурушу и пракрити-таттвы, где последняя наделяется качествами. В комментарии к 49 строфе утверждается, что это *бинду* является владыкой (*ишвара*), которого некоторые *пураники* называют «*махавишну*», или «*брахмавишну*», а также (стр. 37) определяют *парабинду* как состояние «**Ма**» перед манифестацией, или Шива-Шакти, облаченных в майю. К этому можно добавить, что буква **М** – мужского рода, тогда как бинду, являющееся назальным придыханием, звучащим как **М**, есть непроявленная шакти, или **Ма**, которая раскрывается в ходе своей последовательной дифференциации в виде трех шакти, из которых развертывается вся вселенная. Бинду, как причина, является плотным (массивным) сознанием (*чидгхана*, cidghana) и Силой, в которой сконцентрирована вся совокупная потенция; здесь все миры и существа, хотя всё еще и не отделенные друг от друга, но уже готовые воплотиться. Это парама-шива, и в нем пребывают все боги (*девата*). Таким образом, это Бинду, втайне почитается всеми богами (*дэва*) (стр. 41), и в различных своих фазах оно присутствует в *чандра-бинду*

(*нада-бинду*), шакти и *шанта* (śānta) Om, а также в других биджа-мантрах.

Это бинду пребывает в *сатьялоке*. В человеческом теле эта лока соответствует околоплоднику тысячалепесткового лотоса (*сахасрара*) в области верхней части мозга. Она, как я уже говорил, похожа на маленькую горошину (caṇaka), которая под своей внешней оболочкой (*майя*) содержит две половинки (Шива-Шакти) нераздельного единства.

Каличарана (строфа 49) приводит следующие слова: В *сатьялоке* пребывает бесформенное и светоносное. Она подобна маленькой горшине без рук, ног и пр. Она облачена в майю (т.е. она готова творить посредством собственной силы). Она есть солнце, огонь и луна. Она, нацеленная на творение (*унмукхи*, unmukhī), становится двойственной (*двидха-бхитва*, dvidhā bhitvā), а затем, благодаря разделению Шивы и Шакти, возникает созидательное мышление (*сриштикальпана*, sṛṣṭikalpanā). Шива и Шакти, конечно же, нераздельны, поскольку они не *чапатти* (разновидность лепешки), т.е. не какие-то материальные вещи.

Казалось бы, нет нужды говорить о таких самоочевидных вещах, но я постоянно сталкиваюсь с абсурдными заблуждениями на этот счет. Когда мы читаем, что Бог «является женщиной», что шакти-тантра – это феминизм, подобно высказываниям профессора Лестера Уорда о первичности женского пола, что, дескать «концепция половых отношений является абсолютным объяснением универсума», – никакие предосторожности не будут излишними. На самом же деле имеется в виду, что тогда как в *пралайе* Шива и Шакти определенно существуют как единство сознания, во время творения они остаются тем же, чем и всегда были, но проецируют универсум, который есть *шакти*, а затем мы имеем кажущиеся различными сознания *параматма* и *дживатма*.

Хотя *парабинду* и всё из него исходящее есть аспекты шакти, не отличные от нее, всё же состояние шакти, непосредственно предшествующее творению, представляется как причина универсума имени-формы (nāmarūpa), концепций и их воплощений,

или же слова (*шабда*) и его значения (*артха*). Состояния шакти, предшествующие бинду – это те, в которых бинду пребывает в процессе развертывания, и поэтому мы называем данный класс состояний «*авикрта-паринама*» (avikṛta-pariṇāma); будучи же развернуто, *бинду* становится причиной универсума. На самом деле все эти состояния просто аспекты одной и той же чистой шакти. Это не эволюция во времени. Как говорил Плотин: «Универсум был сформирован в соответствии с разумом (здесь речь идет о космической силе, или *прапанча-шакти* (prapañca-śakti), которая проявляется как *махат*), и разум не предшествует во времени (в том смысле, что причина предшествует результату), но превышает его». Но такое описание, как и все прочие (когда пытаются выразить трансцендентную шакти) несовершенно, так как последовательность причины и результата вызывают в нашем уме идею времени. И это высочайшее Бинду, как то, что содержит в себе всех *девата*, является абсолютным объектом поклонения адептов (строфа 44) под разными именами Шивы, Махавишну или Дэви; так называют его «те, кто наполнен страстью к Его лотосовым стопам». Сектантство же низкоуровневых умов, всё еще существующее как на Западе, так и на Востоке, как уже было показано, по сути лишь вопрос привязанности к частным формулировкам, хотя все они сводятся к их реальному общему знаменателю. Как было сказано Владыкой в Гите: «Кому бы человек ни поклонялся, все эти поклонения, в конце концов, обращаются к Нему». Парабинду, таким образом, это головная часть любой линии творения; например, таттв от буддхи до притхиви и их владык (tattveśa), а также *шабда* и *мантры*. Всё это относится к *викара-сришти* или к *паринама-сришти*. Развитие после манифестации пракрити, можно рассматривать как реальную эволюцию (*паринама*), так как при этом сознание разделяется на субъект и объект и пребывает во времени и пространстве. То же, о чем говорится как о развитии в теле Ишвары, происходит иначе. Здесь шакти принимает различные аспекты с целью созидания, но без манифестации. Шакти-таттва, оставаясь таковой, принимает аспекты нада и бинду.

Таким образом, следующая стадия в «Шарадатилаке» (гл. 1-8, 9) описывается так:

Paraśaktimayah sākśāt tridhā, sau bhidyate punah.
Bindur nādo bījamiti tasya bhedāh samīritāh.
Binduh śivātmako bījam śaktir nādas tayor mithah.
Samavāyah samākhyāth sarvāgamaviśāradaih.

«То, что является высшей Шакти, снова разделяется на три; и такое разделение известно как *бинду*, *нада* и *биджа*. Те, кто сведущ в агамах, считают, что бинду имеет природу Шивы, биджа – Шакти, а нада – взаимосвязь между первыми двумя».

В одном месте МСС я встретил «bindur nādātmako», но в комментарии «Шатчакры» (строфа 40) это объясняется как *шиватмака*. Это образует три бинду (*трибинду*). Нада здесь также является trait d'union, т.е. *йогой* (соединением) двух других бинду, названных в «Прайогасаре» (см. комм. Рагхавы к стр. 8, гл. 1 «Шарады»). Они – Шива, Шива-Шакти, Шакти. Однако, под этим понимается не то, что Шива или Шакти, в общем и целом, раздельны, но что эти аспекты могут рассматриваться соответственно как Шива или Шакти-прадхана. Бхаскарарая в своем драгоценном комментарии на «Лалита-сахасранаму» говорит: «Из причинного (*карана*) бинду следует результирующие (*карья*) бинду, нада и биджа. Так появляются эти три, известные как высшее, тонкая и грубая». (Asmacca-kāraṇabindoh sākṣāt krameṇa kāryabindustato nādastato bījam iti trayam utpannam tadidaṁ parasūkṣmasthūlāpadair apy ucyate. строфа 132).

В одном из текстов «Прапанчасара-тантры» говорится, что парабинду разделяется на две части, одна из которых (правая) – мужское *бинду*, пуруша, или **Ham**, а другая (левая) – женская *висарга*, пракрити, или **Sah**; и вместе они образуют комбинацию **Hamsah**. Hamsah – это единство пракрити и пуруши, то есть весь универсум и есть Hamsah. Однако, в МСС, на которой основывается моя редакция данной тантры, сказано, что бинду (*пара*),

разделяемое *калаа*, становится тройным – бинду, нада и биджа. В сущности, это лишь вопрос терминологии, поскольку два бинду, образующие висаргу, становятся тремя благодаря добавлению шива-бинду. Более того, если Ham – это Шива, а Sah – Шакти, комбинация Hamsah предполагает связь, которая в «Шараде» называется *нада.* Также говорится, что из первой гласной появляется Hrīm, из второй – Hamsah, и из третьей – мантра Hrīm Śrīm Klīm. Первое является признаком общей формы. Второе – более грубая (*стхула*) форма акаши и агни (Sa=Ākāśa, Ra=Agni), которая находится внутри «оболочки» (*чарма*, carma) покровов *ардханаришвары* (ardhanārīśvara). И третье, начинающееся с первой и последней букв, включает все 24 таттвы, а также все 50 букв, в которых общая форма конкретизируется.

Парабинду – это Шива-Шакти, как принцип нераздельности и нерасчлененности. В момент «разрыва» семени-*парабинду*, оно обретает тройной аспект в виде Шивы – бинду, Шакти – биджа и Шива-Шакти – нада, рассматривающихся как результат и являющихся комбинацией, а с точки зрения причины – взаимосвязью двух (Шарада 1, 9): того, что действует как возбудитель (kṣobhaka), и того, что действует как возбуждающееся (kṣobhya). В комментарии к строфе 40 «Шатчакранирупаны» о *нада* говорится как о союзе, или связи Шивы и Шакти, и как о том, что по своей природе есть шакти действия (*крия-шакти-сварупа*, kriyā-śakti-svarūpa). Также говорится, что его субстанцией является кундалини (*кундалинимайя*). Все три есть ничто иное, как различные фазы созидания шакти (см. комм. 1, 39), и представляют собой различные аспекты *парабинду*, которое само является *гханавастха*-аспектом (ghanāvasthā) шакти.

Таким образом, в первом разделении на шакти, нада и бинду, нада – это *майтхуна*, или соединение (*йога*) Шивы и Шакти, производящее *парабинду*, которое затем снова разделяется на три аспекта шакти, хотя и в более грубой форме. И хотя *гуны* являются факторами грубой *шакти-пракрити*, в тонкой форме они содержат в себе высшие шакти. Эта шакти, как первый готовый

к проявлению потенциально-кинетический аспект, сама по себе является аспектом *чит* шакти; и *чит-шакти*, рассматриваемая с более низкого уровня гун, – *саттвична*, тогда как нада – *раджасична*, поскольку нада-шакти становится всё более кинетическим стягиванием сил по сравнению с предыдущим состоянием просто возбужденной потенции. Бинду соответствует состоянию полной готовности творить, которое в вышеизложенном смысле как *гханибхута* (ghanībhūta) предвещает гуну *тамас*. На более низком уровне эта гуна по сути – основной фактор создания мира, проявляющегося как продукт *тамаса*. Каждый аспект *трибинду* опять-таки связан с той или иной гуной. Однако, разделение аспектов относительно гун не должно восприниматься, как если бы они были отдельными и связанными только с какой-то одной из гун. Сами гуны никогда не находятся сами по себе. Там, где есть саттва, также присутствуют раджас и тамас. То же самое характерно и для трех шакти – *иччха*, *джняна* и *крия* – из которых развиваются гуны; они никогда не существуют самостоятельно, хотя и могут преобладать. Там, где иччха, есть и джняна и т.д. И снова они – шакти, нада и бинду, в отличие от объектов в майическом мире, нераздельны. В каждом из них прямо или косвенно содержатся остальные. Парамешвара последовательно (для дживы) принимает тройственные аспекты шакти, нада, бинду, карья-бинду, нада и биджа, таким образом завершая этим разграничением шакти семичленную причинную звуковую форму *пранавы*, или *омкары*, а именно: *сакала-парамешвара* (которая является *саччиданандой*, потому что когда брахман сочетается с *авидьей*, то его собственная истинная природа (*сварупа*) всегда остается невредимой), шакти (*шакти-таттва*), нада (*садакхья-таттва*), парабинду (*ишвара-таттва*), бинду (*карья*), нада и биджа. Мне не совсем ясно, в каком месте шуддхавидья-таттва, если она не была вовлечена в нада, в соответствии с этой схемой становится *митхахсамавайя* (mithahsamāvāya). Но пуруша-пракрити-таттвы, вероятно, рождаются при разделении парабинду на Шиву и Шакти, Ham и Sah, так как Hamsah является пуруша-пракрити-мантрой.

Первый импульс творения возникает из созревания *адришта* (adṛṣṭa) *джив*, на которые *сакала-парамешвара* накладывает свою шакти (что характеризует его как шакти), чтобы произвести универсум, где страдают или наслаждаются результатами кармы. Все семь вышеприведенных стадий образуют первую стадию «видения» (*икшана*, īkṣaṇa), и это та стадия, на которой шабда пребывает в своей высшей (*пара*) форме (*парашабда-сришти*, paraśabda-sṛṣṭi). Она постоянна (*анади-рупа*, anādi-rūpā) и, существуя в тонком измерении как *чидрупини*, в махапралайе становится созреванием *адришты*, что имеет тенденцию (utsuka) к жизни формы и блаженства, далее раскрываясь, когда нарушается равновесие гун. В «Ваявия-самхите» говорится: «Парашакти по воле Шивы раскрывается в виде шива-таттвы (в процессе творения). Затем она проявляется подобно маслу, которое содержится и выделяется из кунжутного семени». Парамешвара – это сагуна-шива, или ишвара вместе с майей (его упадхи) в философии веданты. Он есть *сат*, *чит*, *ананда* в теле майи, и наделен всеми видами шакти (Sarva-vedānta-siddhānta-sāra-saṁ-graha 312, 313, 315). В «Панчадаше» говорится (3-38): есть шакти Шивы, которая находится внутри и контролирует все вещи, имеющие свое происхождение из ананды, или ишвары. Когда ишвара двигается к творению, именно ишвара-шакти, или майя образуют совокупности, одновременно с этим являясь трансцендентными; все индивидуальные шакти возникают из него, а из майи появляются все отдельные шакти, благодаря которым универсум развертывается и сохраняется. Та же самая идея, в основном, обнаруживается во всех случаях альтернативного описания символики, и даже там, где есть действительные различия в силу особенностей доктрины различных ведантийских школ. Здесь не такой случай, поскольку данное описание является садханой адвайтавады. Шакта-тантра учит единству параматмы и дживы, несмотря на то, что ее представление некоторых вещей, таких как шакти, майя и чидабхаса, отличается (в силу практических воззрений) от майявады Шанкары. Для прояснения этих вопросов я отправляю своего читателя к статьям о шакти и майе, которые были недавно

опубликованы мною во втором номере «Indian Philosophical Review» (Барода), а затем включены в книгу «Шакти и Шакта».

Три бинду образуют великий треугольник «мировой страсти» (kāmakalā), но эту трудную тему я буду обсуждать в одной из следующих глав. Три бинду – это солнце, луна и огонь, а три шакти – иччха, джняна и крия, связанные с тремя гунами саттва, раджас и тамас. Здесь я не акцентирую внимание на их порядок и взаимосвязь, поскольку это требует отдельной дискуссии. Далее из них появляются такие божества как Раудри, Джьештха, Вама, а также тримурти Рудры, Брахмы и Вишну.

Три бинду также известны как белая (*сита*, sīta), красная (*шона*, śoṇa) и пестрая (*мишра*, miśra) бинду. Они представляют такие аспекты брахмана как *пракаша*, *вимарша* и *пракаша-вимарша*, которые в ритуалах называются тремя опорами, или ногами (caraṇa-tritaya). Гурупадука-мантра, посредством которой передается инициация в *шадамная-дикше* (ṣadāmnāya-dīkṣā), представляет состояние за пределами *шукла* (śukla), *ракта* (rakta) и *мишра-чарана* (miśra-caraṇas). Так, в *шрути* говорится, что имеются четыре *брахмапады*, – три здесь, и четвертая – запредельна.

Как в случае со многими другими системами, для того чтобы начать творить, Одно должно проявиться в двойственном аспекте, поскольку Единство не способно действовать; и взаимоотношение этих двух вызывает третий аспект, который образует с ними Троицу. Однако, эта очевидная дифференциация никоим образом не умаляет субстанциальное единство Брахмана. Как говорится в древнем тексте Рудраямалы (2, с. 22): «Три божества – Брахма, Вишну и Махешвара – есть ничто иное как одно, образующееся из Моего тела».

Ekā mūrtis trayo devā brahmaviṣṇumaheśvarāh.
Mama vigrahasaṁklptāh sṛjati avati hanti ca.

Из разделенного бинду развертываются все таттвы, от бинду до притхиви, а также шесть Владык таттв (предшествующий им Парашива – седьмой), которые управляют девата ума и пятью

формами материи. Отсюда же возникает дихотомия сознания, ума и материи. То есть сознание функционирует как в, так и через самосотворенные ограничения ума и материи. Из этого разделения также возникает космический звук (*шабда-брахман*), который проявляется как шабда и артха. Он называется «шабда-брахманом» теми, кто знаком с агамами.

Bhidyamānāt parād bindor avyaktātmā ravo'bhavat
śabdabrahmeti tam prāhuh sarvāgamaviśāradāh.[20]
Śaradā-Tilaka I-II.

Далее будет рассмотрено, что в этой строфе первая бинду называется «*пара*», и для большей ясности автор «Пранатошини» дополнительно замечает, что здесь под парабинду подразумевается первое бинду, которое есть состояние шакти (parādbindority anena śaktyavasthārūpo yah prathamabindus tasmāt.). Шабда-брахман – это брахман в его аспекте непосредственной, недифференцированной причины проявленного и разделенного *шабда*, прозаического или стихотворного языка, а также тонкого или грубого объекта (*артха*), который выражается мышлением или языком. Таким образом, это причинное состояние манифестирующегося шабда, или мантры.

[20] «Из разрушенного жилища парабинду, возник рёв (гул) непроявленного духа. Это – шабда-брахман. Так о Нем говорилось во всех агамах и шарадах». (Пер. ред. пер.)

Глава 14

Майя-таттва

Наши органы чувств не передают нам видение того, чем на самом деле является материя. Всё, чем материя может дать нам о себе знать, – так это своим воздействием на эти органы. Воспринимающий субъект подвергается воздействию пятью различными способами, что порождает в нем переживания звука (*шабда*, śabda), осязаемого (*спарша*, sparśa), цвета и формы (*рупа*, rūpa), вкуса (*раса*, rasa) и запаха (*гандха*, gandha). Их причинами являются пять *бхута* (bhūta), которые в общей космической эволюции происходят из *танматр* (tanmātra), общих элементов соответствующих способностей чувственного восприятия. Эти последние, вместе с органами чувств (*индрии*, indriya), или способностями ума, управляют определенными физическими органами как своими инструментами. Такая умственная способность как внимание (*манас*, manas), выбор и синтез дискретного многообразия, происходит из еще более общих аспектов космического ума (antahkaraṇa), представляющих собой отдельные формы ограниченного переживания (восприятия), которые называются «*ахамкара*» (ahaṁkāra) и «*буддхи*» (buddhi). Они развертываются из шакти *пракрити-таттвы*, которая в схеме 36 таттв проявляется посредством *майя-шакти* из предшествующих таттв чистого творения, простирающегося от *шуддха-видьи* и до *шива-шакти-таттвы*, сущностью (*сварупа*) которой является *саччидананда*, или чистый Дух. Таким образом, материя есть ничто иное, как манифестация, или аспект Духа. Эти два (дух и материя) едины в абсолютном смысле. Они кажутся разными, поскольку фундаментальное чувство (*чит*) способно, подобно шакти, воспринимать себя как объект.

По данному вопросу, совершенно в духе монизма шакты, говорил профессор Геккель: «Дух и материя – не две различные сущности, но две формы, или аспекта единой фундаментальной субстанции» (которой в нашем случае является брахман). Единая сущность с двумя аспектами – это единая реальность, которая

представляется взору как бесконечно разнообразная картина вселенной. Эта двоица аспектов единой сущности нераздельно сочленена в каждом атоме, который обладает не только элементом жизненной силы, но и потенциалом дальнейшего своего развития на всех уровнях сознания и воли.

Шакти обладает двумя аспектами: *чит-шакти* (cit-śakti) (духовный аспект) и *майя-шакти* (māyā-śakti) (материальный аспект). И они нераздельны. На уровне всего универсума первый аспект является духом-материей, а второй – материей-духом. Эти два сосуществуют в нерасторжимой связи (avinābhāva-sambandha), подобно небесным ветрам и небесному пространству, в котором они веют (здесь используется аналогия из шайва-шастры). Манифестирующаяся шакти, или майя и есть универсум. Непроявленная шакти – это чувство-сознание (*чидрупа*, cidrūpā). Майя-шакти проявляется и как тонкий ум, и как грубая материя, и как жизненная сила, но по своей сути (*сварупа*, svarūpa) она является сознанием. Нет, да и не может быть ничего абсолютно безжизненного или бессознательного, поскольку сама по себе шакти есть бытие-чувство-сознание-блаженство (*чидрупини*, *анандамайя*) за пределами всяких миров (*вишвоттирна*, viśvottīrṇā), но она проявляется как явно бессознательные, частично сознательные и частично бессознательные материальные формы универсума (*вишватмака*, viśvātmaka). Универсум представляет собой шакти. И поэтому это соединение духа и материи. Шакти вне всех миров – это сознание. Единое сознание пронизывает всё; неизменное – оно называется «шивой», будучи же источником движения и самими подвижными объектами, оно называется «шакти».

Универсум возникает в силу отрицания и затемнения истинного сознания. Как говорится в «Спандакарике»: «В силу затемнения своей собственной истинной формы всегда появляются эти шакти» (Svarūpāvaraṇe cāsya śaktayah satalotthitāh). Здесь мы обсуждаем общую доктрину трех школ. И разница между ними заключается в том, что в самкхье затемняющим является второй независимый принцип (*пракрити)*; в майяваде веданты затемняет

не-брахман, необъяснимое таинство (*майя*), а в шакта-адвайтаваде именно сознание, остающееся самим собой непрерывно, затемняет само себя. Так вкратце описываются эти три различные концепции, которые далее рассмотрим более подробно.

В «Маханирвана-тантре» говорится, что высказывание «Всё поистине есть Брахман» (Sarvam khalvidam brahma) является основой *кулачары* (kulācāra). Брахман есть сознание, но нельзя отрицать, что в вещах имеется и явный элемент бессознательности. Самкхья утверждает, что это происходит по вине другого принципа, независимого от сознания пуруши, а именно, – бессознательной *пракрити*, которая, несмотря на свою изменчивость, реальна. Но в соответствии с адвайтавада-ведантой имеется только одна реальность, а существование любого другого независимого принципа отрицается. Шанкара приписывает бессознательность необъяснимому (*анирвачанийа*, anirvacanīyā) и чудесному (*майя*), т.е. тому, что не является ни реальным (*сат*, sat), ни нереальным (*асат*, asat), ни частично реальным и частично нереальным (*садасат*, sadasat), а также тому, что хотя и не образует часть брахмана, и поэтому не есть брахман, но при этом не является второй реальностью. Это нерасторжимо связанно с самим брахманом, – «майя, приютившаяся в брахмане» (māyā-brahmāsṛtā), в одном из его аспектов (*ишвара*). И именно оно ответственно за ошибочное проявление реальности брахмана, с которым пребывает во взаимосвязи. Это – постоянная ошибочность (mithyābhūtā sanātanī), немыслимая, нелогичная и необъяснимая (anirvacanīyā). Отражение пуруши в пракрити позволяет сознанию проявиться. Кроме того, отражение (*чидабхаса*, cidābhāsa) брахмана в бессознательной майе – это ишвара, а его отражение в бессознательной авидье – джива. И хотя майя не вторая реальность, сам факт ее наличия придает доктрине Шанкары легкий оттенок дуализма, от которого свободна доктрина шакты (имеющая собственные слабости). Шактийская доктрина не нуждается в концепции *чидабхаса*. В ней утверждается, что майя – это шакти брахмана, и, будучи шакти, не отличающейся от своего носителя (*шактиман*, śaktimān), по своей сути (*сварупа*) является сознанием. Следова-

тельно, это сознание, которое самозатемняется, а не бессознательная майя, затемняющая сознание. По мнению Шанкары, человек есть дух (*атма*), облаченный в майическую иллюзию ума и материи. Следовательно, он может установить единство дживы и ишвары через устранение из первого авидьи, а из второго майи, которые с трансцендентной точки зрения сущностно являются *ничем*. Человеческим духом, или атмой, является Шива. Его ум и тело – это Шакти. Шива и Шакти – едины. Дживатма – это шайва-шакти, причем второе понимается как его мирской аспект. Таким образом, это есть параматма; и хотя шакти в данном случае является несотворенной, она имеет форму сознания (*чидрупини*). Высшее Шива-Шакти существует как единство. Шива-Шакти как проявленный мир, – это многообразие. Следовательно, человек в данном случае не дух, покрытый иллюзией не-брахмана, но дух, покрывающий себя собственной силой шакти. Как говорит Каулачарья Сатьянанда в своем комментарии к четвертой мантре Ишопанишады (который был мною опубликован): «Неизменный Брахман, который есть сознание, проявляется в созидании как майя, которая *есть Брахман* (*брахмамайи*, brahmamayī), сознание (cidrūpiṇī), удерживающее в себе безначальные (*анади*, anādi) кармические тенденции (*карма-самскары*, karma-samskāra) в форме трех гун. Следовательно, она есть *гунамайи* (guṇamayī) (т.е. ее субстанцией являются гуны), несмотря на то, что является cinmayī (*чинмайи*) (сознанием). И поскольку здесь нет второго принципа, эти гуны есть *чит-шакти*». Так, в «Йогинихридая-тантре» Дэви является prakāśavimarśasāmarasya- rūpiṇi (*пракаша-вимарша-самарасья-рупини*). Таким образом, в действительности нет бессознательной майи и нет *чидабхаса*. Всё существующее – это сознание в виде шакти. «Aham strī» – как восклицает «Адвайтабхава-упанишада». Также в этой великой доктрине прямо и решительно утверждается: «Всё есть сознание». Те, кто почитают Мать, преклоняются не перед бессознательным, но перед высшим сознанием, которое есть Любовь; и тело той, которая есть Любовь – это все формы сознательного и бессознательного, сотворенные ею и являющиеся ею, как силой Шивы.

Вкратце, Шанкара утверждает, что имеется бессознательность, которая проявляется как сознание через *чидабхаса*. В шактийской доктрине говорится, что сознание проявляется, будучи бессознательным, или, более точно, имеющим в себе элемент бессознательности (поскольку даже на эмпирическом уровне нет ничего бессознательного) в силу омрачающей игры самого сознания как майя-шакти. Вывод в итоге тот же – «всё есть сознание», но методы, благодаря которым выводится такое заключение, а также само описание материи, – противоположные.

Данное описание соответствует также и научному взгляду, который признает, что даже так называемая «грубая материя» обнаруживает элементы чувствительности, постепенно развивающиеся в человеке до полного самосознания. Было верно показано, что чувствительность является составной частью всего существующего как в физическом, так и в метафизическом смысле, и ее проявления наблюдаются в царстве минералов, в химических процессах, среди растений и в животном мире. И в сущности, это подразумевает функции отношения с окружающей средой в ответ на стимулы и атомарную память на нижнем, неорганическом уровне; тогда же как на более высоком органическом уровне это предполагает все психические функции, такие, например, как сознание, восприятие, мышление, рассудочность, волевые импульсы и память. И всё это дело рук одной только Матери: то застилая свое Блаженство неорганической материей, то более полно раскрывая себя в последовательных стадиях, она проявляется в виде развертывающихся форм обычной жизни. Как говорил Геккель: «Чувствительность, подобно движению, обнаруживается в любой материи». Но для того чтобы прийти к такому выводу, мы должны принять (как это делает традиция шайва-шакта), что крия и иччха являются функциями сознания. Абхинавагупта в своем комментарии к «Пратьябхиджня-карикам» говорил так: «Характеристикой действия является манифестация всех объектов. И эти объекты, характеризующиеся сознательностью и бессознательностью, имеют природу сияния (*абхаса*, ābhāsa). Таким образом универсум описывается как «шествие» (prasara) Шивы».

Абсолютная реальность – это *саччидананда*, которая, как источник проявления, называется «шакти». В своем аспекте бытия (*сат*) она является вездесущим, неразрушимым (вечным) источником и основой как космического дыхания, или праны, так и всех жизненных явлений, проявляющихся как индивидуальная прана в отдельных и конкретных телах. Шакти – это жизнь, которая в своем феноменальном аспекте проявляется в отдельных телах, источается и пребывает, а также пребывает в основе как Сат. В данном аспекте манифестирующаяся шакти является жизненной силой, единственно устойчивой и неизменной потенцией во вселенной, по отношению к которой все остальные формы энергии лишьее отдельные результирующие. Жизнь – это феноменальный аспект духа, в котором она, как в своей причине, растворяется в великом завершении. И нет абсолютного конца жизни, но только окончание существования определенных жизненных структур. Поскольку нет конца, нет и абсолютного начала. Жизнь проявляется только в созидании из глубин бытия, которое является ее непроявленной основой. Поиск «истоков жизни» тщетен, поскольку они находятся в брахмане, который в высшем смысле есть бесконечная жизнь. Жизнью наполнена вся вселенная. Каждый атом пылинки вибрирует ею, также как и большинство чувствующих органических структур. В последнем случае это очевидно, но в первом, несмотря на ее наличие, – нет. Вообще же существование и функции жизни невозможно объяснить при помощи исключительно механических принципов. То, что можно назвать механической энергией, есть результат, а вовсе не причина жизненной силы, или шакти – Матери всего сущего. Цель эволюции заключается в восхождении и развитии живого потенциала с низкого уровня на более высокий уровень.

Шакти как *чидананда* и как *иччха-шакти* – источник всех форм воли и силы; для материи это механическая энергия. Как *джняна-шакти* – это источник всех форм ментальности и чувствительности; как *крия-шакти* – это источник всех форм активности (kartṛtva), и сама по себе она есть всесилие.

Абсолютная и неизменная реальность, пребывая в аспекте шакти, на различных уровнях скрывает и ограничивает свою силу воли, знания и действия. И это сокрытие, отрицание и ограничение в его очевидной форме можно увидеть на примере так называемой косной, неживой материи. Но идея безжизненной инертности есть результат поверхностного наблюдения. Суть в том, что в грубой материи (*бхута*) свет сознания ослабляется до своего предела. Но он нигде, даже эмпирически, не угасает полностью. В результате научных экспериментов сознание, хотя и в ослабленном виде, было найдено даже в грубой материи, точнее, в микроорганизмах, которые находятся на грани между неживой материей и растительным миром, где, как и в животном мире, признаки жизни вполне очевидны.

Шактийская доктрина начинается с Полноты (*пурна*, pūrṇa) и сотворение вещей рассматривает как рассечение последней. Приняв за исходный пункт неорганическую материю, мы можем начать изучение проявленного мира с научной точки зрения. С этой позиции мы говорим (см. «Veda's vital molecule» and «Notes on the radical Vitality of all concrete matter» by G. Dubern) о коренном жизненном потенциале всей материи, – универсальном, вездесущем, неразрушимом и всемогущем; это источник как воли и силы механической энергии, так и рудиментарной чувствительности всякой ментальности. С точки зрения шастр процесс сокрытия и раскрытия один. Шакти скрывает себя вплоть до *притхиви-таттвы* грубой материи (*бхута*), а затем уже постепенно раскрывается вплоть до уровня человека, который в самадхи может постичь свою природу (*сварупа*) как чистое, ничем не омраченное сознание.

Сокрытие шакти вначале происходит в шива-шакти-таттве посредством полного отрицания «Это» (*идама*) в процессе восприятия, а затем из-за воздействия «Это» на субъективный аспект сознания чистого творения, где субъект и объект существуют как часть единой Самости. Далее, благодаря такой форме шакти как майя, действующей как фактор разделения субъекта и объектов,

последние больше не переживаются как части единой Самости, но лишь как отдельные сущности. Точкой соединения чистого и нечистого восприятия является таттва, которая может называться по-разному: «*видья*», «*садвидья*» или «*шуддхавидья*», и эта таттва первая действительно реальная стадия йоги. Находясь в промежуточном положении, это называется «*парапара-даша*» (parā-para-daśā) (Iś. Prat. III, 1-5). Как сказано в «Сваччханда-тантре» (4, 95): «Это переживание в форме мантры как различия, так и не-различия». После этой таттвы в действие вступает майя.

В «Таттва-сандохе» (стр. 5) говорится следующее: «Майя – это ощущение различия (*бхеда-буддхи*, bheda-buddhi) во всех живах, которые являются ее частью. И также как море удерживается берегами, так и она (*майя*) всегда ограничивает манифестацию (*вибхава*, vibhava) атмы, которая без нее оставалась бы неограниченной».

Māyā vibheda-buddhir
ṇijāṁśa-jāteṣu nikhilajīveṣu.
Nityam tasya niraṅkuśa
vibhavam veleve vāridhe rundhe.

В «Ишвара-пратьябхиджне» также сказано: «То, что есть ничто иное как идея различия (*бхедадхи*, bhedadhī) в вещах, которыми занят деятель (*картаа*, kartā), сама по себе имеющая природу сознания, – это майя-шакти, которую другие, как в случае с *видьяшварой* (vidyeśvara), называют «*видья*» (vidyā)».

Bhedadhīr eva bhāveṣu kartur bodhātmano pi yā.
Māya śaktyeva sā vidyetyanye vidyeśvarā yathā. (III, ii, 6)

«Она есть видья-шакти, когда раскрывает в *пашу* состояние *атма*, чья истинная природа есть владычество (*айшварья*, aiśvarya), но когда она скрывает (tirodhānakarī), – тогда она называется «*майя*» (māyā)».

Tasyaiṣyaryasvabhāvasya paśu-bhāve prakāśīkā.
Vidyā-śaktis tirodhānakarī māyābhidhā punah. (ib. 7)

Шива обладает двумя функциями, а именно, той, благодаря которой он скрывается (*тиродхана*, tirodhāna) от поклоняющихся ему, и той, благодаря которой он, по собственной милости, раскрывается посредством «нисхождения шакти», или же ее милости (*шактипата*, śaktipāta). Она одновременно есть «медовая» (*мадхумати*, madhumatī) и майя («Лалитасахасранама», строфа 139). Она хранит (*тарака*, tarakā) знание, благодаря которому океан сансары пресекается. *Читкалаа* (citkalā), или *амша* (amśā) великого сознания, окутанное умом и материей, является шакти, которая, как сказано в «Падма-пуране», покоится как сущность «внутренней работы» всех *джива* (jiva) и *анандакалика* (ananda-kalikā), или же как внутренний зародыш блаженства. Кроме того, как говорится в «Лалитасахасранама», она есть основа иллюзорного универсума (в смысле непостоянства) (mithyā jagadadhiṣṭhānā), созданного ею и состоящего из нее; силой Владыки («Шандильясутра», строфа 86), которая затемняет и, как говорится в «Шактадэви-пуране», называется майей, поскольку является чудесным инструментом, благодаря которому неслыханные результаты появляются словно во сне или же как чудо. И в любых системах, будь то пракрити, майя или майя-шакти, она оказывается завершающим принципом, посредством которого в бесформенном сознании создаются формы. Именно она производит двойственность ощущения себя и другого в сфере великого переживания, называемом «*махасатта*» (mahāsatta). Под ее влиянием Самость переживает себя как объект во всех формах универсума, который, будучи завершенным, явно видится как развитие пракрити-таттвы, того состояния шакти, что развертывается благодаря действию майи и пяти *канчука*, происходящими из нее. Это особые аспекты великой общей ограничивающей силы (*шакти*), – майи. С пракрити неразрывно связана пуруша-таттва, и сочетание этих двух есть **Хамса**. Пуруша-таттва – это атма, охваченная канчука, возникающими из майи и осуществляющими специфические аспекты ее

деятельности. Шакти в качестве *пракрити*, будучи подверженной влиянию *канчука*, развивается благодаря дисбалансу *гун* как *викрити* (vikṛtis), нечистые таттвы (*ашуддха-таттва*) вплоть до *притхиви*. В этот момент сознательная жизненная энергия материализуется и образует то, что называется «слоем живых молекул» всех форм твердой материи. Таким образом, с субъективной точки зрения процесс майи – это установление двойственности субъекта и объекта в том, что должно переживаться как единое; а с объективной – созидание различных психических и физических форм, в которые воплощается универсальная субстанция, становясь в ходе такой эманации всё более грубой. Бинду, как мантрическое обозначение ишвара-таттвы, является аспектом *гханибхута*; то есть первый *гханавастха*-аспект шакти становится (посредством майи) пракрити-таттвой, а элементы ее развития далее становятся всё более грубыми (*стхула*). И после первых четырех уровней огрубления материи возникают ее материальные атомы, из которых и состоит вся вселенная.

Совокупности (агрегаты), являющиеся объектами для чувственного восприятия, представляют предмет изучения физической науки, старающейся найти истоки этого процесса. Но в определенный момент поиск на пути объективности прерывается. И если имеется необходимость узнать больше, то ум должен обратиться к самому себе, и, освободившись ото всех объектов майи, снова возвратиться в ту группу сознания (māyātīta), из которой он появился. Из мантрического аспекта, имеющего отношение к происхождению языка, развивается нерасчлененное шабда, возникающее при разделении бинду на пурушу и пракрити, или **Хамса**. Что же касается процесса сотворения ума и материи, то здесь бинду превращается в манифестирующиеся *шабда* и *артха* в форме букв (*варна*) (происходящих из тонких matṛka) и выражающихся в виде речи *вайкхари*, состоящей из букв, слогов (*пада*) и предложений (*вакья*, или произнесенная мантра). Кроме того, мантра, – это мышление (*ман*, man), которое уберегает (*тра*, trā, trāyate). Уберегает от чего? Прежде всего от зла, совершаемого человеком под влиянием майи, а затем и от самой майи, которая,

посредством тщательного очищения ума (*читта-шуддхи*, citta-śuddhi) трансформируется в видья-шакти. Таким образом, мантра в данном случае представляет собой чистую мыслеформу, или чистую *вритти* (vṛtti), или модификацию, которая есть *девата*. Чувствительность и ментальность – это также *девата*, проявленные как функции единой божественной Шакти. С помощью мантры ум трансформируется в божество. Размышляя, наполняясь и отождествляясь с мантрической формой, которая является грубым (*стхула*) аспектом Дэви, он переходит в ее тонкую (*сукшма*) световую форму (*джйотирмайи-деви*, jyotirmayī devī), сознание за пределами мира форм майи. Ишвара и ишвари, которые как *шабдабрахман* есть источник всего, проявляются как майя и представляют собой порождающее лоно объективного мира, ума и материи, а также манифестирующихся *шабда* и *артха*. Слово и его значение (*артха*) происходят из Матери в ее аспекте высшей Нада (*паранада*) и высшей Речи (*паравак*).

Глава 15

Канчука

Шесть *канчука*, включая майю, которая может рассматриваться как корень остальных пяти, – это kāla, niyati, rāga, vidya, kalā (*кала, нияти, рага, видья, калаа*). Сам термин «*канчука*» означает «оболочка», «обертка». Те же самые таттвы еще называются «ограничениями» (saṁkoca), поскольку творение – это ограниченная (*самкучадрупа*, saṁkucadrūpa) форма безграничной шакти. Считается, что *майя*, *нияти* и *кала* занимают в философии панчаратра-агамы то самое место, что в системе шайва-шакта закреплено за канчука. (см. Dr. Otto Schrader's Ahirbudhnya-Samhitā 63, 64, 90). Автор высказывает мнение, что шесть канчука всего лишь развитие более древней доктрины о трех ограничивающих силах (*самкоча*, saṁkoca) панчаратры, каковыми являются *майя*, *кала* и *нияти*. При помощи этих двух понятий выражается одна и та же идея ограничений, из-за которых атма, как ограниченный субъект восприятия (переживания), лишается особых атрибутов, которыми она, как совершенное восприятие, обладает. Сознание, простирающееся до мира блаженства, становится субъектом этих канчука и, таким образом, оказывается нечистым, ограниченным мирским восприятием, где субъект и объект совершенно различны. Такое инверсированное восприятие возникает в результате ограничения и отрицания шакти совершенного восприятия, из которой исходит аспект шива-шакти-таттва.

Неограниченное сознание, в своем трансцендентном аспекте сохраняющее свою собственную форму (*сварупа*), как шакти далее ограничивается до ступени, конституирующей наше восприятие на материальном уровне. Такой процесс символически может быть представлен в виде перевернутого треугольника, изображающего *йони*, или шакти в форме чистых таттв, который опирается на вершину другого (неперевернутого) треугольника. Точка пересечения двух треугольников есть майя, из которой, собственно, и возникает второй треугольник, символизирующий нечистые таттвы,

образующие мирское восприятие. Видимое в водах Майи, всё предстает перевернутым.

Обусловившись действиями майи и *канчука*, шакти принимает грубую и ограниченную форму пракрити-таттвы, которая во взаимоотношении с пуруша-таттвой есть **Хамса**. Шива и шакти – это птица **Хамса**. **Хамса** одновременно мужское (*пуруша*) и женское (*пракрити*). **Хам** – шива, и **сах** – шакти. **Хамса**-*двандава* в своей грубой форме является универсумом (Pum-prakṛtyātmaka hamsas tadātmakam idam jagat)[21]. Пуруша – это атма, обернутая канчука, ограничениями сознания и его сил. Майя есть корень и причина всех ограничений сил (*вибхава*, vibhava) сознания (*атма*), поскольку майя – это восприятие различия (*бхеда-буддхи*, bhedabuddhi) между всеми индивидами и вещами. Каждый пуруша, как сказано в «Сваччханда-тантре», является своей собственной вселенной. Каждый пуруша под влиянием майи создает свой собственный универсум. Таким образом, канчука представляют собой ограничения Высшего в его аспекте шакти. Это было постоянством (*нитьята*, nityatā), но теперь оно становится упорядоченностью и разделением (*париччхеда*, pariccheda) проявления и исчезновения (т.е. жизни и смерти). Таково действие силы времени (*кала*), определяемое в «Таттва-сандохе» (5, 11) как «Шакти того, который является постоянством (*нитьята*), нисходящее и производящее проявление и исчезновение (рождение и смерть), а также то, что всегда упорядоченно осуществляет действие разделения, разграничения (*париччхеда*), и рассматривается как пребывающее в форме *кала-таттвы*». (Sā nityatāsya śakti nikṛṣya nidhanodaya-pradānena. Nityatapariccheda karīkḷptā syāt kāla-tattva-rūpeṅa).

Кала – сила, которая побуждает и развивает вещи. Кала – не замкнутое на самом себе субъективное или эмпирическое время, хотя она и порождает последнее. Это трансцендентальное время без частей (*акханда-кала*, akhaṇḍa-kāla), которое порождает

[21] «Хамса в своем аспекте пуруша (пуманс) – пракрити есть этот мир, имеющий природу Хамса». (Пер. ред. пер.)

результирующее (производное) время (*карья-кала*, kārya-kāla). Грубое же время, наделенное частями (*сакала-кала*, sakala-kāla), приходит только вместе с образованием грубых таттв. Так, говорится: «Время ведет меня во времени» (см. Ahirbudhnya, 64—67; см. у того же автора Ueber den stand der Indischen Philosophic zur zeit Mahāvīras und Buddhas 17—30). Сознание как шакти превращается в разновидность временного мышления. Оно было свободой и независимостью (*сватантрата*, svatantratā). Но теперь оно сковано, и пуруша насильственно подчиняется управлению и регулированию, при котором он должен или не должен что-то делать в любой момент времени. Последнее же есть проявления *нияти*, которое в «Таттва-сандохе» (стр. 12) определяется следующим образом: «Та, которая образует эту его *шакти*, называемую независимостью, или свободой (*сватантрата*), эта же самая шакти, и никакая другая, делает его ограниченным и обусловленным, принуждает его подчиняться (*ниямайяти*, niyamayatī) определенным образом и в строгих границах (*ниятам*, niyatam) относительно того, что должно или не должно делаться».

Tāsya svatantratākhyā
Śaktih saṁkocaśālinī saiva.
Kṛtyākṛtyeṣvāsam
niyatam amum niyamayan-tyabhun ṇyatih.

В «Панчаратра-агаме» о *нияти* говорится как о тонком регуляторе всего (sūkṣma-sarva-niyāmakah. Ahirbudhnya VI. 46), и, как утверждает доктор Шредер, в данную систему необходимо включить функции трех шайва-шакти-канчука: *видья*, *рага* и *кала* (Ahirbudhnya 64-65). Он (пуруша) был полностью удовлетворен собой, поскольку ничего другого не было. Он был полнотой (*пурна*), и не было ничего кроме того, к чему он мог бы проявлять свой интерес и таким образом испытать потребность. Шакти, становясь ограниченной, заставляет пурушу интересоваться объектами, а также применять их для получения наслаждения. Это *рага* описывается в «Таттва-сандохе» (строфа 10) следующим образом:

«Есть другая его шакти, которая является постоянным и совершенным удовлетворением; и та же самая, ограничивающая и привязывающая его к наслаждению, есть шакти, которая сводится к состоянию *рага-таттвы*».

Nitya-paripūrṇatṛptih
śaktis-tasyaiva parimitā nu satī.
Bhogeṣu rañjayantī
satatam amum rāga-tattvatām yātā.

Как сказано в «Иша-упанишаде»: «Брахман – это полнота (*пурна*), Всё, которому ничего не нужно, поскольку для Всего нет ничего, в чем бы оно нуждалось». Но когда единое переживание (восприятие) становится двойственным, а субъект и объект раздельными, тогда Самость, как субъект, начинает интересоваться объектами, отличными от него самого. *Иччха*, в смысле желания, предполагает потребность в полноте, которая является полнотой высшего и совершенного переживания. В высшем смысле творения иччха проявляется как стремление сознания к активной деятельности. Термин «*рага*» обычно переводится как «желание». Но совершенно ясно, что желанию предшествует интерес к объектам. Таким образом, *рага* – это такой интерес к объектам, воспринимаемым иными относительно субъекта, который вызревает затем в желание (*иччха*) по отношению к ним. Такое желание, следовательно, есть ограничение самодостаточной полноты Высшего.

Сила Высшего заключается в знании всех вещей (*сарваджнята*, sarvajñata). Но когда она ограничивается, пуруша становится «малым познающим». Данная канчука называется «*видья*», и в «Таттва-сандохе» (5, строфа 9) определяется следующим образом: «Его сила всеведения, становясь ограниченной и способной познавать лишь некоторые вещи и ограниченное знание, мудрейшими называется «видья»».

Sarvajñatasya śaktih
parimitatanur alpa-vedya-mātraparā.

Jñānam utpādayanti
vidyeti nigadyate hudhair ādyaih.

Высшее является всемогущим, способным совершить всё (*сарвакартрита*, sarvakartṛtā). Но в нашем мире эта сила настолько ограничена, что пуруша может осуществлять лишь немногое, становясь при этом «малым деятелем». Это *калаа*, которая в «Таттва-сандохе» (строфа 8) определяется следующим образом: «То, что было его силой неограниченных деяний, также ограничивается, и может осуществлять лишь малую деятельность, опускаясь до состояния малого деятеля, – это называется «*калаа*».

Tat-sarvakartṛtā sā
saṁkucitā katipayārtha-mātraparā.
Kiṁcit-kartāram amum
kalayantī kīrtyate kalā nāmā.

Калаа, таким образом, есть ничто иное, как бесконечная активность, сила и могущество, ограниченные до пределов способности дживы, то есть ослабленные до возможностей ограниченного действия.

Так шакти Высшего становятся обусловленными. Сознание, ограниченное шестью способами своей собственной шакти, – это пуруша, сочетающийся с пракрити. В «Шайва-тантрасаре» сказано (Āhnika, строфа 8), что «*калаа* (в ее более общем смысле) есть причина и корень манифестации *видьи*, когда она воздействует на деятельнось (*картритва*, kartṛtva), которая определяется условиями малости. Эта ограниченная сила действия сама является деятельностью майи. Далее следует момент, когда эта *калаа* отделяет от себя то, что образует определяющий аспект, о котором ранее говорилось как о «малом» (kiṁcit), и тут же происходит творение пракрити-таттвы, которая имеет природу общности (*саманья-матра*, sāmānya-mātra), не отмеченную никакой особой формой объективного переживания, такой как удовольствие, страдание или заблуждение, и которая имеет другое наименование –

«равновесие гун». Таким образом, создание ограничений воспринимающего (*бхоктри*, bhoktṛ), или пуруши, и воспринимаемого (*бхогья*, bhogya), или пракрити, под влиянием калаа-таттвы происходит одновременно, т.е. без какой бы то ни было последовательности в процессе. И, будучи одновременными, они всегда взаимосвязаны».

В восьмой *ахмика* (āhnika) Тантрасары (шайваистского, а не шактийского ритуала, разработанного Кришнанандой Агамавагисой) говорится так: «Уже было сказано, что *калаа* является причиной манифестации *видьи* и всего остального (т.е. других четырех канчука, выделенных майей), когда она (*калаа*) воздействует на деятельность (kartṛtva), которая характеризуется (*вишешья*, viśeṣya) особым (*вишешана*, viśeṣaṇa) свойством малости. Эта ограниченная сила деятельности (*кимчит-картритва,* kiṁcit-kartṛtva) в противоположность *сарва-картритва* (sarva-kartṛtva) сама является работой майи. И далее следует момент, когда *калаа* отделяет от себя то, что образует этот характерный (определяющий) аспект (*вишешана-бхага*, viśeṣaṇa-bhāga), о котором говорилось как о «малом» (kiṁcit), и который есть объект знания и действия. В этот момент происходит творение (*сарга*, sarga) пракрити-таттвы, которая имеет природу *лишь общности* (*саманья-матра*, sāmānya-mātra), не отмеченную никакими особыми формами вкушаемого (bhogya), такими как удовольствие, страдание и заблуждение, и у которой есть другое наименование, – «равновесие гун» (т.е. sukha, duhkha и moha (*сукха, дуккха* и *моха*), или ее гуны). Таким образом, творение воспринимающего (bhoktṛ) и воспринимаемого (bhogya) под влиянием калаа-таттвы происходит одновременно, то есть без какого-либо последовательного процесса; и, будучи одновременными, они взаимосвязаны». (Evam kiṁcit-kartṛtvam yan māyākāryam, tatra kiṁcittva-viśiṣṭam yat kartṛtvam, viśeṣyam tatra vyāpriyamāṇā kalā vidyādi-prasavahetur iti nirupitam. Idānīm viśeṣaṅabhāge yah kiṁcit ityukto jñeyah kāryaś ca tarn yāvat sa kalā, svātmanah pṛthak kurute tāvad eṣa eva sukha-duhkha-mohātmaka-bhogya-viseṣānusyūtasya sāmānya mātrosya tad-guṇa-sāmya-paranā-

mnah prakṛti-tattvasya sargah-iti bhoktṛbhogya-yugalasya samam eva kalā-tattvayattā sṛṣṭih).

Кроме того, в «Тантралоке» (Āhnika, стр. 9) сказано следующее: «Прежде было показано, каким образом деятельность (*картритва*, kartṛtva), которая всегда сопровождается силой вкушения (*бхоктритва*, bhoktṛtva), пребывает в том характерном аспекте (то есть kartṛtva) калаа-таттвы, что характеризуется ограниченной действенностью (малой деятельностью)».

Здесь мне хотелось бы сделать одно замечание относительно этого объяснения. Деятельность (kartṛtva) – это созидательная активность, измышление и формирование в противоположность вынужденному и пассивно воспринятому переживанию, которое есть *джятритва* (jñātṛtva). Деятельность есть сила видоизменения «Это» (idam). Самкхья утверждает, что пуруша – это bhokta, но не kartā. В шайва-шакта же считается, что нет деятельности без вкушения (bhoktṛtva). В *парасамвит* имеется потенциальный зародыш 1) знания, 2) вкушения и 3) деятельности, пребывающих как нераздельное единство. В шива-шакти-таттве первое существует, а второе и третье – сдерживаются шакти. В садакхья-таттве присутствует первое, а также зачатки второго и третьего. В ишвара-таттве все три развиты, но еще не разделены. Сознание ишвары, направленное на «Это», формирует равенство внимания по отношению к «Я» и «Это», что является садвидья-таттвой, из которой и возникают майя и канчука, формирующие пурушу и пракрити. Парасамвит – чистый и неизменный аспект сознания (*чит*). Ишвара – полностью развитое творящее сознание, в котором находится недифференцированная шакти, функционирующая как *иччха*, *джняна*, *крия*, *джнятритва*, или *джняна*. Шакти в Ишваре не формирует ограниченные проявления, поскольку здесь весь универсум как Самость предстает перед Самостью же. Однако, в пуруше такие ограниченные модификации имеются. *Джнятритва*, функционирующее посредством *буддхи*, *вритти* которого есть выражение изменчивых, ограниченных и отдельных характеристик знания, обладает в силу этого инструментом (познания/действия) и его производными.

Однако продолжим цитирование: «Но там, где образуется часть «*кимчит*» (kiṁcit) как характерный аспект, *калаа* порождает *прадхану*, которая возникает из этого (аспекта *кимчит*) как ясная, но общая объективность, отдельная от пуруши».

Evam kalākhya-tattvasya kiṁcit-kartṛtva-lakṣaṇe.
viśeṣyabhāge kartṛtvam carcitam bhoktṛ-pūrvakam.
Viśeṣanatayā yo'tra kiṁcit bhāgas-tadūbitam
vedyomātram sphutam bhinnam pradhānam sūyate kalā.

Картритва – аспект *калаа*, характеризуемый ограниченной деятельностью (*кимчит-картритва*). Из специфического (viśeṣaṇa, т.е. *кимчит*) аспекта калаа производится пракрити, которая отлична от калаа как пуруши. И эта пракрити существует как простая общая объективность. В результате дисбаланса гун происходит ее дифференциация и возникают *викрити* (vikṛti).

Там же сказано: «Калаа производит воспринимаемое (*пракрити*) и воспринимающего (*пуруша*) одновременно через идею установления различия между этими двумя ее аспектами, а именно *картритва* и *кимчит*. В силу активности одной только *картритва бхокта* и *бхогья* не отделяются друг от друга. Поскольку является одной лишь объективностью (*самвидья-матра*, samvedyamātra) и узнается (или воспринимается) позже как (или в форме) счастье (sukha), страдание (duhkha) и заблуждение (vimoha), то и называется их (этих трех) первоначальным уравниванием[22]».

Samāmeva hi bhogyam ca bhoktāram ca prasūyate
kalā bhedābhisaṁdhānād aviyuktam parasparam.
Evam samvedyamātram yat sukhaduhkha-vimohatah,
bhotsyate yet tatah proktam tatsāmyātmakam āditoh.

Когда майя-шакти вначале разъединяет «Я» и «Это», второе всё еще воспринимается как неограниченное целое. Следующая

[22] Здесь, очевидно, идет речь о пракрити. (Прим. ред. пер.)

ступень – та, на которой целое ограничивается и разделяется на части, поскольку наше восприятие не является всепронизывающим и однородным целым, но гетерогенным универсумом. Калаа, как развитие майя-шакти, преуменьшает предыдущую неограниченную деятельность пуруши, который таким образом становится *кимчит-картритва*.

Деятельность, которая существует как для познаваемого (*джнея*, jñeya), так и для объекта действия (*карья*, kārya), обладает двумя аспектами: определяющей силой действия (*вишешья-картритва*) со стороны пуруши, а также объектом, или «малым», относительно которого деятельность функционирует, а именно «малым», или универсумом (*кимчит*, или *вишешана*), который есть «Это» как видимое пурушей после действия калаа-шакти. Калаа воздействует на деятельность *картритва* (kartṛtva), а не на «Это», которое в результате такой деятельности обязательно проявляется как *кимчит*. Ведь если сила и переживание Самости ограничены, – объект воспринимается как ограниченный, поскольку сам объект есть ничто иное, как Самость в виде объекта. Иными словами, формирование пуруши – это позитивная деятельность калаа, тогда как формирование пракрити – отрицательная деятельность в силу ограничения пуруши, который, будучи ограниченным, воспринимает вселенную как *кимчит*. И следовательно, пракрити есть ничто иное, как объект деятельности (*картритва*), поскольку она существует в том случае, когда пуруша ограничивается под действием калаа. И пуруша, и пракрити проявляются как результат воздействия калаа на пурушу. По этой же причине пуруша и пракрити порождаются одновременно и, кроме того, они нераздельны.

В следующей главе мы поговорим о пуруше и пракрити, или **Хамса**. Камакалаа, или три бинду, возникает при разделении парабинду, дифференциация которого свидетельствует о рождении **Хамса**. А затем, вместе с творением нечистых таттв (*ашуддха-таттва*), из пракрити появляется «гирлянда букв» (varṇamālā), развертывание которой указывает на источник происхождения речи и мантры.

Глава 16

Хамса

Хамса – это пуруша-пракрити-таттва. **Хам** соответствует «мужскому», Шиве, а **Сах** – женскому, Шакти. Поэтому Шива-Шакти есть **Хамса**, символизируемое птицей **Хамса**. Иногда эту птицу изображают как гуся, фламинго, или утку *брахмини*. Весь универсум во всех своих разнообразных формах создается и одухотворяется этой парой **Хамса** (hamsa-dvandva), пурушей и пракрити (Pumprakṛtyātmako hamsas tadātmakam idam jagat). Об этом в «Анандалахари» (строфа 39) сказано так: «В лотосе *анахата* я приветствую чудесную Пару, которая есть **Хам** и **Сах**, плавающие в уме Великого, который постоянно наслаждается мёдом цветущего лотоса знания». То есть, они манифестируются в уме Великого наслаждающегося в виде мёда сознания. Перевернутое **Хамса** соответствует ведантийскому **Сохам,** о котором в «Саммохана-тантре» (гл. 8) сказано так: «hakāra – это одно крыло, sakāra – другое. Когда отбрасываются оба крыла – Тара есть *Камакалаа*». Джива – это **Хамса**. В той же тантре сказано, что *садхакой* Тары является Владыка kādi и hādi mata. «*Хамсатара-махавидья*» – это Госпожа йоги, которую *кади* (kādi) называют «*Кали*», *хади* (hādi) – «Шрисундари», а *кахади* (ka-hādi) – «Хамсах».

В «Джнянарнава-тантре» (22) о *читкунде* (citkuṇḍa)[23] говорится как о мандале муладхары, где должна осуществляться *хома* (homa)[24]. Там также описываются четыре *атмы*: paramātmā, antarātmā, jñānātmā, и ātmā (*параматма, антаратма, джнянатма* и *атма*). Они образуют *читкунду* (citkuṇḍa). Познав ее, больше не перерождаются. Атма – это *прана-рупи* (prāṇarūpī), то есть атма, присутствующая во всех существах в виде их праны. Это *хамса-сварупи*, или *дживатма*, которая манифестируется посредством внешнего и внутреннего дыхания (śvāsa, ucchvāsa).

[23] kuṇḍa переводится как «горшок», «кувшин». Соответственно *читкунда* буквально переводится как кувшин (сосуд) сознания. (Прим. ред. пер.)

[24] homa – жертвенное возлияние, жертва. (Прим. ред. пер.)

Это можно сравнить с пространством внутри горшка, отделенное посредством колеса горшечника от внешнего пространства (*акаша*), и которое становится неотдельным от него, если горшок разрушается. Индивидуальное дыхание – это космическое дыхание, от которого оно представляется отличным благодаря оживляемым этим дыханием формам. Jñānātmā – это sākṣāt-sākṣi rūpaka. Это то, что свидетельствует обо всем, и благодаря чему единство всего узнается. Оно отражается и покоится в буддхи, но при этом различимо в своей собственной форме. И это подобно тому, как лунные лучи отражаются в воде и кажутся с нею единым целым, хотя в действительности это не так. Таким образом, это (то есть sākṣāt-sākṣi-rūpaka) субстрат буддхи и всех субъективных, ментальных таттв, получаемых оттуда[25].

Под *антарой* (antara) в термине «*антаратма*» (antarātmā) подразумевается тонкая (rahasya-sūkṣmarūpaka) атма, пронизывающая все вещи, искра *параматмы*, пребывающая во всех телах (antargata). Это **Хамса**, узнаваемое только йогинами. Ее (птицы **Хамса**) клюв – это Тара (*пранава*, или мантра **Ом**); nigama и āgama – два ее крыла. Шива и Шакти – две ее ноги. Три бинду – три ее глаза. Это *парамахамса*, то есть **Хамса** в своем высшем аспекте, как основа-сознание манифестирующейся **Хамса,** или дживы. Когда же *парамахамса* развертывается (vyāpta), или проявляется, – все формы материи (bhūta), а именно *акаша*, *павана* (т.е. воздух, дыхание) и все остальные, появляются в соответствующей последовательности. Корнем, или основой этих пяти является *читта*. **Хамса** играет само с собой в лотосе мира, вырастая из ила заблуждения (*мохапанка*, mohapaṇka) в озере неведения (*авидья*). Когда **Хамса** становится запредельным (*нишпрапанча*, niṣprapañca) и растворившимся (*самхарарупи*, samhārarūpī), оно делает видимой Самость (ātmānam pradarśayet). Затем его «птицевость» (pakṣitva) исчезает, и устанавливается **Сохам**-атма. «Знать это – означает быть параматмой», – говорится в «Джнянарнаве».

[25] То есть здесь, судя по всему, речь идет о ментальных таттвах, производных от буддхи (ахамкара, манас). (Прим. ред. пер.)

Пуруша есть атма при условии наличия майя-шакти и других ограничивающих шакти, которые называются канчука. Трансформированное же состояние шакти – пракрити, – возникает в результате совместной деятельности майи и канчука, а однородность и общая объективность – суть ее существования. Пракрити развивается в разнородный универсум из своей же собственной силы – совокупности производящих ее шакти. Пуруша-пракрити-таттвы возникают как бифуркация сознания при разделении *парабинду* на три бинду, образующих *камакалаа*, изображаемое в виде треугольной основы пирамидальной (śṛṁgāṭaka, *шримгатака*) фигуры шриянтры, на вершине которой находится *байндава-чакра* (baindava-cakra) и *парабинду*. Первые два бинду представляют собой аспекты Шивы и Шакти одного сознания; третье же бинду представляет собой аспект взаимосвязи Шивы и Шакти. С этого момента дифференциация протекает по следующим направлениям: 1) по линии творения мантры – парашабда и манифестирующиеся шабда и артха; 2) по линии таттвы – буддхи и всё остальное; 3) по линии хозяев таттв (tattveśa) – Шамбху и остальные. В наиболее общем философском смысле пуруша-пракрити представляет собой тот уровень в развертывающемся сознании (*шакти*), на котором после простого восприятия (переживания) «Я» (*ахам-пратьяя-вимарша*, aham-pratyaya-vimārśā), а также после восприятия «Я-Это» (aham-idam), объект всё еще воспринимается как часть Самости (совершенный вид такого воспринимающего является Ишварой). Сознание проявляется как переживание двойственности, при котором объект воспринимается как внешний и отдельный от Самости. Однако, это состояние просто общей объективности. Окончательное состояние описывается как завершение развертки нерасчлененной объективности и высшего звука (*парашабда*): первое развертывается в виде отдельных объектов универсума (*ашуддха-таттва*, aśuddha-tattva), второе же – в виде разнообразных слов (*шабда*) и их значений (*артха*), что соответствует рождению состоящей из букв (*варна*) мантры, слогов (*пада*) и предложений (*вакья*). При разделении пракрити,

также проявляется и многообразие пуруш с разнообразными переживаниями, и каждый живет в своем мире (универсуме).

Пуруша не ограничивается лишь человеком, но соответствует любой дживе, которая является наслаждающимся (bhoktā), или пурушей вкушаемого (bhogya), т.е. пракрити. Кроме того, пуруша не ограничивается органической жизнью животных и растений, но распространяется также и на микроорганизмы, занимающие промежуточное положение между живым и неживым. В философском же смысле данного слова, дживатма есть всё, что не является параматмой. И современная наука поддерживает эту идею. Следовательно, предыдущее произвольное разделение на живое и неживое не вполне адекватно. С определенной степенью условности мы можем сказать, что «*живое*» явно проявляет такие определенные признаки одушевленности, свойственные растениям, животным и людям, которые мы называем «жизнью». Однако жизнь и сознание, проявляющиеся в органических телах, это не нечто совершенно чуждое и не имеющее никакого отношения к неорганическим материалам, также входящим в состав этих тел. Все проявления жизненной силы существуют в скрытой и потенциальной формах в каждом обладающем потенцией жизни виде материи. Жизнь, как мы знаем, представляет феноменальный аспект самого бытия (*сат*). Мы знаем, что ощущение-сознание есть ограниченная манифестация нерасчлененного ощущения-сознания, которое есть *чит*, *сат* и *ананда*.

Всё проявляющееся потенциально заложено в своей основе. Всякое проявление исходит из основы (*бхуми*, bhūmi), скрытой на тех или иных уровнях. Будучи источником всякой жизни, ощущения, воли и сознания, она на различных уровнях бытия в той или иной степени проявляет природу духа.

Искусственные идеи, основанные на внешней видимости, порождают идею «неодушевленной» материи. Современная наука обеспечивает нас всё новыми инструментами, которые расширяют горизонты и показывают, что жизнь и сознание, пребывая в скрытой и потенциальной формах, существуют во всех

уголках вселенной. Веданта и ее шактийская версия утверждают, что все формы представляют собой результат деятельности сознания в виде майя-шакти. Как говорится в древних упанишадах и повторяется в так называемом «новом мышлении»: «О чем мыслят, то и происходит». И все в определенной степени признают этот принцип. Если в человеке преобладают антигуманные мысли, – он становится бесчеловечным. Веданта доводит применение этого принципа до своего логического завершения и утверждает, что мышление не только управляет модификациями в пределах определенного рода ограничений, но и действительно развертывает все подобные и любые иные разновидности через космическое, или коллективное Мышление, материальным воплощением которого является вся вселенная. Таким образом, каждая единица, или атом материи есть пуруша, который отождествил себя с плотной (*партхива*, pārthiva) «оболочкой» материи, являющейся грубым выражением на чувственном уровне более тонких сил, эманирующих из «базовой субстанции», – источника воспринимающего субъекта и воспринимаемого объекта. И если функционирование грубой материи создает впечатление жесткого механизма, то это вовсе не означает, что такая деятельность совершенно бессознательная и безжизненная; просто жизнь и сознание окутаны *тамас-гуной* пракрити, где *калаа*, *нияти* и *канчука* действуют с максимальной интенсивностью. Но какой бы ни была интенсивной их деятельность, сами жизнь и сознание не могут быть разрушены, поскольку, будучи самой шакти, они неразрушимы. Следовательно, каждая молекула минеральной субстанции есть пуруша, или сознание, отождествший себя с материей в ее плотном, внешне бессознательном и инертном состоянии, поскольку сознание становится тем, с чем оно себя отождествляет. Когда, например, оно полностью отождествляет себя с минеральной средой, – оно становится минералом.

Каждый атом вселенной пребывает в непрерывном движении, и поэтому мир называется «тем, что двигается» (*джагат*, jagat). Данная научная индийская доктрина имеет древнюю историю. Одна из мантр переводится следующим образом: «**Хрим**.

Высшее **Хамса** пребывает в сверкающих небесах». Слово «**Хамса**» в данном случае считается происходящим от слова «*ханти*» (hanti), означающее движение (*гати*, gati). Саяна утверждает, что это называется «*адитья*» (āditya), поскольку находится в непрерывном движении.

В «Таттва-сандохе» (tattva-saṁdoha) говорится так: «Она рассматривается как пракрити, которая есть совокупность всех шакти (воля, знание и действие); является умиротворенной, т. е. Его невозмутимой (śāntā) шакти в ограниченной форме (saṁkucadrūpā); пребывает в форме равновесия гун саттвы, раджаса и тамаса, которые опять же являются волей, знанием и действием, собранными вместе (saṁkalita); имеет форму общего недеференцированного восприятия (*читта*), обладающего формой нерасчлененного буддхи (и других таттв)».

Icchādi-tri-samaṣṭīh
śaktih śantā'sya saṁkucadrūpā.
Saṁkalitechādyātmaka
śattvādika-sāmya-rupiṇī saiva.
Buddhyādi-sāmarasya
svarūpacittātmika matā prakṛtih.

«**Хам**» – мужская субстанция (pumān), или пуруша, в том же самом тексте описывается следующим образом: «Тот, кто, находясь в Ее власти, становится ограниченной формой со всеми своими усеченными силами, есть Мужское (*пуман*, или пуруша), подобно солнцу, которое краснеет на закате, и его сила (сияния) едва может обнаружить себя самого (освещая внешнее)».

Sa tayā parimitamūrtih
saṁkucita-samastaśaktir esa pumān.
Raviriva saṁdhyā-raktah
samhṛtā-śaktih svabhāsane' pyapatih.

И там же (строфа 7) еще есть такие слова: «Множество Его шакти состоит из полной силы действия (*картритва*) и прочего, но когда он ограничивается, – эти шакти также ограничиваются в виде форм калаа и прочего, и, кроме того, они заставляют его проявляться таким образом (в виде пуруши)».

Sampūrṇa-kartṛtādya
bahvyah santyasya śaktayas tasya.
Saṁkocāt saṁkucitāh
kalādirūpeṇa rūdhayanty evam.

А в «Ишвара-пратьябхиджне» сказано так: «Он, Воспринимающий, зародившийся вместе с *шуньей* (*шива-таттва*) и всем остальным, окутанный пятью канчука, кала и всеми остальными, и становящийся объектом для себя самого, является, таким образом, воспринимающим отдельные от самого себя объекты».

Yas' ca pramātā śunyādih prameye vyatirekiṇi
Māta bhavati meyah san kālādī-pari veṣṭitah. (III-ii 9)

То есть объект – это проявляющаяся Самость. Он сохраняет свою собственную самость и становится в то же самое время объектом своего собственного переживания. Майя не отделима от брахмана, ведь через майю (аспект брахмана) он становится своим собственным объектом. Уже в первом акте творения брахман начинает становиться своим собственным объектом, но в полной мере это осуществляется лишь тогда, когда пуруша как субъект становится замкнутым, то есть ограничивается канчука, в результате чего он начинает воспринимать объекты как иные и внешние относительно себя самого. На этой стадии устанавливается двойственность и расслаивается в *викрити* (vikṛti) пракрити как множественное переживание мира ума и материи.

«Гуны пракрити» неадекватно переводится как «качества», поскольку второе слово подразумевает некую субстанцию, качествами которой они являются. Но шакти пракрити есть гуны и

ничего более, хотя ее сварупа, как и у всех шакти, – это сат-чит-ананда. Гуны *саттва*, *раджас* и *тамас* – это, собственно говоря, факторы, или составляющие пракрити. Общепринято, что среди них гуна тамас – омрачающий принцип пракрити. И это действительно так. Но, тем не менее, здесь необходимо помнить, что все факторы пракрити так или иначе являются омрачающими. Разница заключается в том, что саттва, хотя и является завесой (омрачением) (поскольку саттва-гуна не то же самое, что абсолютное *сат*), но на своем пике могущества, то есть своего преобладания, она последняя степень затемнения, и поэтому обладает тенденцией к очищению (раскрытию), т.е. к обнаружению и манифестации бытия (*сат*) и сознания (*чит*). С другой стороны, тамас в своем доминировании является высшим уровнем омрачения, и поэтому особенно представляет тенденцию затемнения. А раджас – это действующая сила для обоих случаев (саттвы и тамаса). Во всех телах имеются три гуны (поскольку они могут существовать лишь в совокупности, даже когда преобладает лишь одна из них). Преобладающее присутствие саттва-гуны в органической материи предопределяет наличие в ней зачатков чувствительности и сознания. Однако, в неорганической материи преобладает тамас-гуна. По мере развития живых организмов сила тамаса постепенно уменьшается, в то время как сила саттвы увеличивается, и в человеке она становится преобладающей. Поэтому целью садханы является увеличение присутствия саттва-гуны до тех пор, пока человек не станет полностью саттвичным; его тело переходит от состояния преобладания саттва-гуны к самому *сат*.

Эти гуны воплощают в *дживе*, или *пашу*, иччха, крия, джняна и майя-шакти Владыки. Что касается майи, то, как говорится в «Куларнава-тантре»: «Владыка (*майин*, māyin) владеет и контролирует, но остается свободным от нее; джива же контролируется ею». В «Ишвара-пратьябхиджне» (4, строфы 1, 4) говорится так: «То, что является джняной и крией Владыки (*пати*, pati) во всех существах и вещах (*бхавешу*, bhāveṣu), и что (для Него) действительно имеет природу его собственного тела, – именно эти две (то есть джняна и крия), и ничего более (*ева*, eva),

пребывают вместе с третьей майей и являются саттвой, раджасом и тамасом *пашу*».

Svāṅga-rūpeṣū bhāveṣu patyurjñānam kriyā ca yā.
Māyā tṛtīyā tā eva paśoh sattvam rajas tamah.

Шива-шакти имеет тройной аспект неразрывно связанных иччха, джняна и крия; причем, также как и в случае с тремя гунами, среди них преобладает что-то одно. Иччха и крия могут быть рассмотрены вместе, поскольку принятие решения влечет за собой действие. Иччха в шайва-шастре описывается как состояние изумления (sa camatkārā icchāśaktih) пурушы. Но крия, считающаяся (только с целью анализа) отдельной от джняны, – это неясность. Именно по этой причине крия ассоциируется с тамасом. В «Таттва-сандохе» Кшемараджи (строфы 13-15) ясно объясняется, что иччха, или решение действовать, на более низком своем уровне становится раджас-гуной, принципом активности в пракрити. Джняна становится саттвой, или принципом манифестации. А крия становится тамас-гуной, или особым затемняющим принципом той же формы шакти. Он говорит так: «Его воля (*иччха*) принимает форму раджаса и становится *аханкарой* (ahaṃkāra), которая производит идею «Я» (*ахам*). Его знание (*джняна*) также становится саттва-рупой и буддхи, определяющей формой восприятия. Его *крия*, имеющая природу тамаса и производящая *викальпу* (vikalpa) (и *самкальпу* (saṁkalpa)), т.е. отделение (и отбор), называется манасом». (Icchāsya rajo-rūpāhaṁkṛti-rāsīd ahampratītikarī jñānāpi sattvarūpā niṛnaya-bhodhasya kāraṇam buddhih Tasya kriyā tamomaya-mūrtir mana ucyate vikalpakarī).

Развертыванию этих таттв (aśuddha) посвящена одна из следующих глав. Но прежде необходимо последовательно описать *камакалаа*, где возникает **Хамса**, а также «гирлянду букв» (*варнамала*), которая является мантрическим аспектом развития *таттвика* (tāttvika).

Глава 17

Камакалаа

В предыдущей главе было показано, что *парабинду*, или *ишвара-таттва*, в момент созидания принимает тройной аспект в виде трех бинду: *бинду* (*карья*), *нада* и *биджа*. Эти три точки символически образуют треугольник, называемый «*камакалаа*». И «*Кама*» здесь означает не грубое желание, но божественную, творящую Волю (*иччха*), направленную на оживление формы, которая здесь развертывается из бинду, аспекта шакти, ранее принятого ею посредством нада (bindutām abhyeti). Нерасчлененная, высшая чит-шакти (akhaṇḍa-paracicchakti), которая становится жаждущей проявления в виде всех таттв (samasta-tattva-bhāvena vivarttecchāsamanvitā), принимает аспект бинду (bindubhāvam paryeti), характеризуемый преобладанием активности (krīyā-prādhānya-lakṣaṇā). Здесь может быть принято, что Воля (*иччха*) есть форма действия (*крия*) в том смысле, что это подготовка к действию, а также то, что активизирует Самость. Шакти переходит от потенциальности к действию, которое посредством воли проявляется в виде парабинду. *Бинду-бхава* (bindu-bhāva) есть состояние (*ишвара-таттва*), в котором оно полностью готово действовать и действует. Его тройной аспект – это *бинду-шиватмака*, *биджа-шактьятмака* и *нада* (bindu-śivātmaka, bīja-śaktyātmaka, nāda). Нада – это *самавая* (samavāya), т.е. взаимоотношение, или связь (*самбандха*) возбуждающего (*кшобхака*) и возбуждаемого (*кшобхья*). А их взаимосвязь является причиной творения (*сришти-хету*, sṛṣṭihetu). В «Шараде» (1, 10) речь идет о проявлении трех *дэви* и трех *дэва*, обладающих природой трех шакти (иччха и т.д.), а также огня, луны и солнца. Начиная с *шабда-сришти*, далее описывается *артха-сришти* (1, 15), где дается первая линия божеств (*дэва*), начиная с Шамбху, – властителей таттв (*таттвеша*), а затем та часть *артха-сришти*, которая является *таттва-сришти*, или развитием таттв ума и материи от буддхи к притхиви.

Весьма не просто выявить и сделать точное описание всех дэви, дэва, шакти и пр. в шабда-сришти, поскольку стихотворные тексты не всегда следует понимать буквально, ведь в них иногда даже порядок слов обуславливается заданным размером стиха. Как утверждает автор «Пранатошини», комментируя цитату из «Горакша-самхиты»: «Этот текст нельзя воспринимать в соответствии с порядком слов (pratiśabdam), но в соответствии с фактами (yathāsambhavam)». Правда, это вовсе не освобождает нас от трудности установления того, что же все-таки является фактом, то есть действительным порядком. Могут также приниматься во внимание и другие факторы: например, Рагхавабхатта отмечает, что порядок шакти отличается для ишвары и дживы. В первом случае – это иччха, джняна и крия, а во втором – джняна, иччха, крия. Что касается первого случая, то, когда Ишвара хочет проявить творческую активность, из его мышления (*пратьябхиджня*, pratyabhījñā) исходит волевая активность (*свеччхайа-крия*, svecchayā kriyā), направленная на то, чтобы познать или сделать это (tat jñātum kartum vā). А затем следует способность познания предполагаемых действий (tat kārya-jñāna-darśana-śahtitā), которая есть джняна-шакти. И уже потом следуют грубые усилия (sthūlah samudyamah) – *крия-шактита* (kriyā-śaktitā), из которых и происходит весь мир (tatah sarvam jagat param). Рагхава также указывает на то, что имеется различная последовательность в шабда-сришти и артха-сришти. Относительно *пранавы* говорится, что «[буква], которая является солнцем, есть Брахма», но в строфах Шарады говорится, что «Вишну является солнцем». Вначале я представлю тот порядок, который дается в тексте Шарады (с. 10): «Из бинду появляется Раудри, из нада – Джьештха, из биджи – Варна. Из них появляются Рудра, Брахма и Рамадхипа (Вишну)».

Raudrī bindos tato nādaj jyeṣṭha bījād ajāyata
Vāmā, tābhvah samutpannā rudrabrahmaramādhipāh.

Далее следует: «Те, которые имеют природу джняны, иччхи, крии, а также огня, луны и солнца (с. 11) (samjñanecchā-kriyātmāno

vahnīndvarkasvarūpiṇaḥ), и которые имеют форму (*рупа*) *ниродхика* (nirodhikā), *арддхенду* (arddhendu) и *бинду* (bindu)». Всё это – различные состояния шакти (śakterevāvasthāviśeṣāḥ), возникшие из изначальной шакти (śaktitaḥ utpannatvāt) и имеющие природу и форму иччха и пр.

В соответствии с «Йогинихридая-тантрой» 1) порядок таков: а) *иччха*, *вама*, *пашьянти*; б) *джняна*, *джьештха*, *мадхьяма*; в) *крия*, *раудри*, *вайкхари*. Это говорит о том, что когда иччха-шакти в форме стимула (aṁkuśakāra, т. е. кривой линии vakrarekhā) готова проявить универсум, пребывающий в форме семени (*биджа*), она есть *вама*, а также имеет форму *пашьянти-шабда*. Пашьянти – «та, которая видит», – есть *икшана* (īkṣaṇa). «*Вама*» называется так, поскольку эта шакти извергает из себя универсум (vamanāt vāmā). Джьештха в форме прямой линии (ṛjurekhā), достигающая состояния *матрики* (mātṛkatvam upapannā) – это *мадхьяма-вак*. Раудри – это крия в виде треугольника, пирамиды (śṛṇgāṭaka), т.е. трехмерная форма. А также это манифестирующаяся *вайкхари-шабда*. В соответствии с «Камакалавиласой» (комм. строфа 22), «Йогинихридая-тантрой» (Saṁketa, строфа 1) и «Саубхагьясудходая» (цитируемой в Saṁketa, строфа 2) этот порядок таков: а) *иччха*, *раджас*, *вама*, *брахма*, *пашьянти-шабда*; б) *джняна*, *саттва*, *джьештха*, *вишну*, *мадхьяма-шабда*; в) *крия*, *тамас*, *раудри*, *рудра*, *вайкхари-шабда*.

Сейчас у меня нет намерения обсуждать здесь различные детали и положения, представленные в этих текстах. В нашем случае будет достаточно знать, что три бинду – это шива, шакти и шива-шакти; пракаша, вимарша и пракаша-вимарша; белое, красное и разноцветное; бинду, нада и биджа; высшее, тонкое и грубое; три богини, три божества и три шакти воли, знания и действия. Высшее в этот момент становится тройной энергией.

Разделение махабинду можно запомнить с помощью написания на санскрите биджи «огонь» – Raṁ, т.е. Ra вместе с *чандра-бинду* (candra-bindu). Затем нужно развернуть значок нада, который в этом случае будет символизировать луну (*инду*, indu),

бинду, солнце (*рави*, ravi) и огонь (*агни*, agni). Треугольник может быть образован двумя наклонными линиями, которые затем соединяются одной прямой. На вершине находится *рави-бинду* (солнце), а слева и справа соответственно располагаются *вахни-бинду* (огонь) и *чандра-бинду* (луна). А между солнцем и луной находятся *вама-вакрарекха* (vāmā-vakrarekha) и Брахма; между огнем и луной – *джьештха* (jyeṣṭha) и Вишну, и между огнем и солнцем – *раудри* (raudri), *риджурекха* (ṛjurekhā) и Рудра[26]. Три линии (три стороны) треугольника образуются буквами (*матрикаварна*) алфавита, что называется треугольником A-Ka-Tha. В «Падукапанчаке», гимне, приписываемом Шиве (см. «Змеиная сила»), во второй строфе, которая комментируется Каличараной, говорится следующее: «Здесь Шакти пребывает в форме *камакалаа*, и три шакти (*вама*, *джьештха* и *раудри*), эманирующие из трех бинду, – это три линии. 16 гласных, начиная с A, образуют линию *вама*; 16 букв, начиная с Ka, образуют линию *джьештхи*, и 16 букв, начиная с Tha, образуют линию *раудри*. Местопребывание шакти *абалалайя* (abalālaya) обозначается этими тремя линиями. Остальные три буквы – Ha, La и Kṣa, – размещаются по углам этого треугольника». В «Калуирадхавамнае» говорится так: «Трибинду – это высшая таттва, которая воплощает в себе Брахму, Вишну и Шиву (brahma-viṣṇu-śivātmakam). Этот треугольник состоит из букв, которые эманируют из бинду… Буквы от A до *висарги* образуют линию Брахмы; буквы от Ka до Tha образуют линию Вишну, и буквы от Tha до Sa образуют линию Рудры. Эти три линии эманируют из трех бинду. Гуны, как аспекты шакти, также представлены этим тройным разделением». В «Тантродживане» сказано следующее: «Линии раджаса, саттвы и тамаса окружают *йонимандалу*… Сверху находится линия саттвы, линия раджаса – слева и линия тамаса – справа».

Шабдабрахман в его тройном аспекте и энергии представляется в тантрах в виде треугольной *камакалаа*, которая являет-

[26] То есть можно сказать, что в углах треугольника находятся три бинду, из которых эманируют три шакти, образующие линии, соединяющие углы (вершины) треугольника (Прим. ред. пер.).

ся местопребыванием шакти (*абалалайя*). Треугольник очень удачный символ, т.к. если на материальном плане имеются три формы, то нет никакого другого способа взаимодействия между ними, кроме как в виде треугольника, где они отделены друг от друга как аспекты и, тем не менее, связаны друг с другом, образуя единое целое. В «Агамакалпадрума» говорится, что бинду – это Ham (одна точка), и *висарга* (две точки) – это Sah, или шакти. В «Ямала» об этом местопребывании сказано так: «Теперь я говорю о *камакалаа*», и далее, – «Она есть постоянные три бинду, три шакти и три формы (*тримурти*)». В «Махешвари-самхите» сказано так: «Солнце, луна и огонь – это три бинду, а также Брахма, Вишну и Рудра, – три линии». В «Лалитасахасранаме» *дэви* называется «*камакаларупа*». Бхаскарарая в своем комментарии (с. 73) утверждает, что *кама*, или творящая воля (*иччха*), есть оба – шива и деви, а *калаа* (kalā) – это их манифестация. Отсюда и следует название «*камакалаа*». Это объясняется в «Трипурасиддханте»: «О Парвати, калаа – это манифестация *Камешвары* и *Камешвари*. Следовательно, она известна как *камакалаа*. Или же, она является манифестацией (*калаа*) желания (*кама*), т.е. *иччха-шакти*. Деви – великая Трипурасундари».

Гуру Бхаскарараи Нрисимхананданатха записал следующие строфы, на которые его ученик составил комментарии: «Я славлю Трипуру, сокровище *кула*, пурпурно прекрасную; чьи члены как у Камараджи, украшенного тремя *дэвата* трех гун; которая являет собой волю Шивы (в соответствии с лексикой «Анекартхадхвани-манджари»: Я = *манматха* = *кама* = *иччха*), покоится в бинду и манифестирует универсум». Она красного цвета, поскольку является *вимарша-шакти*. Она называется «*трипурой*», т.к. владеет тремя городами (tripurā), или тремя бинду, линиями, углами, слогами и пр. Она обладает тремя углами (в треугольнике *йони*, источнике универсума) и тремя кругами (три бинду), а также bhūpura ее *янтры* имеет три линиии. Йони в данном случае не означает репродуктивный орган, но причину (*карана*, kārāṇa) универсума. Она обладает тремя аспектами и создает трех *дэвата* посредством трех шакти, *вама* и пр., а также проявляется как

воля, знание и действие. И, поскольку ее высшая энергия повсюду тройная, она называется «*трипурасундари*». Три слога ее мантры – это три раздела *панчадаши* (pañcadaśī), а именно *вагбхава, камараджа* и *шактикута* (vāgbhava, kāmarāja и śaktikūta), которые, в соответствии с «Вамакешвара-тантрой», являются джняной и другими шакти. *Кама-биджа* – это Klīm, а *клим-кара* – это *шива-кама*. «Ī» здесь обозначает *камакалаа* в состоянии *турьи*, благодаря которому достигается *мокша*. Следовательно, значение высказывания о том, что «слышащий биджу без Kā и Ī не достигает места благих деяний», состоит в том, что он не достигает той области, в которую попадают благодаря хорошим поступкам, но он оказывается в том месте (*мокша*), куда попадают благодаря только лишь знанию (*джняна*).

В «Бхавачудамани» говорится: «Медитируй на лице в форме бинду, ниже, между двух грудей (две другие бинду), и еще ниже, где прекрасная форма hakārarddha». Комментатор «Анандалахари» утверждает следующее: «Во время пятого жертвоприношения (*яджна*, yajña) пусть садхака думает о своем Я (*атма*) не как о чем-то отличном от Шивы, но как о тождественном ему, а также о тонкой нитеподобной *кундалини*, которая представляет собой все виды шакти, простирающиеся от лотоса *адхара* до *парамашивы*. Пусть он думает о трех *бинду*, как о находящихся в Ее теле и указывающих на иччха, джняна и крия; луну, солнце и огонь; раджас, саттва и тамас; Брахму, Вишну и Рудру. А затем пусть он медитирует на *читкалаа*, которая находится ниже шакти». Бинду, отождествляемая с «лицом», указывает на *виринчи* (viriñci (Брахма)), ассоциирующегося с гуной раджас. Две бинду «грудей», на которых медитация должна осуществляться в сердце, указывают на *хари* (hari (Вишну)) и *хара* (hara (Рудра)), ассоциирующихся с гунами саттва и тамас. Ниже медитируют на тонкой *читкала*, которая указывает на три гуны, являющиеся этими тремя *дэвата*. Схожая медитация осуществляется в йогини-тантре и в некоторых других, где имеется та же тенденция, – «а затем пусть садхака думает о своем теле как о *камакалаа*».

В данном случае считается, что в муладхаре имеется *трипура-трикона* (traipura-trikoṇa), которая называется так в силу наличия *дэви-трипуры* в букве Kā внутри треугольника. Эта буква является главной в *кама-биджe*, и Kam – это биджа *камини* (kāminī), аспект Трипурасундари в муладхаре. Здесь также расположены три линии: *варна*, *иччха* и т. д. Таким образом, *трипура-трикона* – это грубый (*стхула*) аспект *сукшма-шакти* в области верхней сахасрары, которая называется *камакалаа*. Именно этой kāminī во время ритуала почитания делается подношение сущности *джапы* (tejo-rūpa-japa). Внешняя *джапа* (молитва) подносится *дэвата* в виде поклонения для того, чтобы садхака мог сохранить результат этой молитвы (Nityapūjāpaddhati, 8).

Человек является ограниченной манифестацией тройной шакти, которая находится внутри него и становится объектом поклонения. Результатом такого поклонения становится отождествление, и в «Шриттаттварнаве» сказано так: «Тот прославленный, который поклоняется этому Телу в *самарасье*, освобождается от ядовитых волн непреодолимого моря вселенной (самсара)» (Strīpumyogāt yat saukhyam tat sāmarasyam). Однако, на благо тех, кто всегда вкладывает великий смысл в те части шастры, где его нет, необходимо объяснить, что *самарасья* может быть как грубой, так и тонкой. Эротический символ призван показать экстатическое соединение (в самадхи) дживы и высшего сознания. Тантры часто используют образы, которые можно обнаружить как в упанишадах, так и в разных текстах неиндийского происхождения. Так, считается, что в высшей степени чувственные образы библейской «Песни песней» символизируют любовь Христа к его невесте-церкви (здесь я не исследую вопрос о правильности такого утверждения). Духовный союз описывается символами, заимствованными из обычной человеческой жизни. *Мантра-йога* ищет то совершенство и единение *бхавы*, которое ведет к *джнянайога-самадхи*.

«При разделении высшей бинду (на тройную *камакалаа*) возникает непроявленный звук» (Bhidyamānāt parād bindor avyaktātmā ravo'bhavat. Шарада, 2). Шабда-брахман, или брахман

является причиной проявленной шабда и артха, следовательно, и мантры. Этот причинный звук непроявленный (*авьяктатма*, avyaktātmā), нераздельный (*акханда*, akhaṇḍa) принцип шабда (*надаматра*, nādamātra), состоящий из нада и бинду (nādabindumaya), а также лишенный всех элементов, таких как буквы и т.п. (varṇādiveśeṣa-rahita). Как говорится в «Шараде» (5, с. 12): «Некоторые думают, что шабда-брахман является шабда, другие же считают, что он есть шабдартха, однако такое невозможно, поскольку и то и другое не имеют сознания (*джадатват*, jadatvāt)». По мнению автора (строфа 13), «шабда-брахман является сознанием во всех существах» (Caitanyaṁ sarvabhūtānāṁ śabda-brahmeti me matih). Ведь если шабдартха и шабда назывались бы шабда-брахманом, тогда смысл слова «*брахман*» был бы утерян (Brahmapadavācyatvaṁ nopapadyate), так как значением термина «брахман» (brahmapadartha) является сат-чит-ананда (saccidānandarūpa). Рагхавабхатта утверждает, что шабда-брахман – это нада-бинду-майя-брахман (brahmātmaka), – непроявленный, нераздельный, всепронизывающий (vyāpaka) звук, первая манифестация созидающей формы парамашивы (sṛṣṭyunmukha-paramaśiva-prathamollā-samātram). Кроме того, он также приводит цитату из неназванного текста, где говорится, что из пракрити в форме бинду, где преобладает крия-шакти (kriyāśaktipradhānāyoprakṛter bindurūpinyāh), появляется высший шабда-брахман, причина шабда и шабдартхи (śabdaśabdārthakāraṇam). Произносимый же здесь звук (rava) имеет форму бинду-рупы, которая позже проявляется во всех телах как матрики и варна в соответствующих местах.

Далее в «Шараде» (1, строфа 14), где речь идет о *пара-шабда-сришти* (paraśabdāsṛṣṭi), следует общее заключение: «Сознание, которое является *сварупой* и проявляется как *кундали-шакти* в телах всех живых существ, манифестируется как буквы в форме стихов и прозы, а также обретает инструменты для их произнесения, такие как горло и пр.»

Tat prāpya kuṇḍalīrūpaṁ prāṇināṁ dehamadhyagam
Varṇātmanāvirbhavati gadyapādyādibhedatah

Последующая *шабда-сришти* (śabdasṛṣṭi) происходит из кундалини. Таким образом, *камакалаа* называется корнем (*мула*, mūla) всех мантр, поскольку это тройной аспект шабда-брахмана, причины всех проявляющихся шабда и артха, следовательно, и мантр. В следующей главе я продолжу описание созидательного процесса, а именно *артха-сришти* (artha-sṛṣṭi), в который включены таттвы от буддхи до притхиви, а также Владыки (*таттвеша*), или формы сознания, которые управляют этими таттвами. Эти Владыки обязательно вступают во взаимоотношение с (проявляющимися *артха* и *шабда*) из-за связи с таттвами, которыми они управляют. Такие уровни звука, как пашьянти, мадхьяма и вайкхари, связаны с ними (т.е. артха и т.п.) подобным образом, поскольку пашьянти и остальные могут существовать только в сотворенном теле. Парашабда – непроявленное сознание (*чайтанья*), но остальные три опоры (ноги) единого Брахмана связаны с проявляющимся миром ума и материи.

Глава 18

Грубые таттвы и их владыки

Акцентируя внимание прежде всего на *шабда-сришти* вследствие его первостепенности (Prādhānyadyotanāya prathamoddiṣṭam), «Шарадатилака» (гл. 1) с пятнадцатой строфы начинает рассказывать о творении объектов (*артха-сришти*), так как пашьянти и другие *бхава* обретают свое существование в виде проявленного тела. Здесь говорится, что из Шамбху, обладающим природой *калаа* (kalātmanah) и *бинду* (bindvātmanah), а также являющимся «другом» (тесно связанным с) *кала* (kālabandhu), происходит (ajāyata) «Свидетель Мира» (*джагатсакши*, jagatsākṣi), всепронизывающий (sarvavyāpī) Садашива. Рагхава говорит, что *калаа* используется здесь либо в общем смысле, либо в связи с *нивритти* и другими *калаа*, которые производит Шамбху. Под «дружбой с *кала*» подразумевается, что Шамбху имеет природу *нада* (nādātmā), поскольку в безначальном и бесконечном времени он является помощником *кала*, которое есть *сришти* (anādyanante kāle sṛṣṭirūpakālasahāyāt). И, кроме того, связь – это то, что находится между причиной и ее носителем, а «дружба» указывает на причинность (nimittatvam) *кала*. По данному поводу было сказано: «Это имеет свое начало в *лава* (lava), конец в *пралайе*, а полноту в *тамас-шакти*». *Лава* – это время, за которое иголка пронизывает лепесток лотоса. 30 *лава* = 1 *трути* (truṭi). Данное *кала* (kāla) является *апара*, поскольку есть также *пара-кала*. *Кала*, или *майя* – это причина возникновения (рождения) и разрушения (смерти). Рагхава делает заключение, что *пракрити* и *кала* существуют даже в *махапралайе*, но их постоянство (*нитьята*, nityatā) вещь зависимая (*апекшаканитьята*, apekṣakanityatā), поскольку только постоянство пуруши, в котором все вещи видят свою цель, является независимым (*сватахнитьятвам*, svatahnityatvaṁ).

«Из Шамбху эманирует Садашива, – создатель пяти форм деятельности, а именно, – творения, сохранения и разрушения, благосклонности (*анураха*, anugraha) и ее отсутствия (*нираха*,

nigraha). Из Садашивы происходит Иша, затем Рудра, Вишну и Брахма» (строфа 16). Относительно этой строфы Рагхава говорит так: «Прежде было сказано, как они возникают в *шабда-сришти*. Здесь же они возникают в *артха-сришти*».

Пять шив в тантрах известны как «пять великих трупов (*панча-махапрета*, pañca-mahāpreta)». Шива всегда представляется в виде трупа (*шаварупа*, śavarūpa). Этим символизируется, что сознание само по себе (*сварупа*) бездеятельно и пассивно. Вся активность осуществляется шакти, поэтому Дэви изображается стоящей на инертном, похожем на труп теле Шивы. Та же самая идея, представленная *випарита-майтхуной* (viparīta-maithuna), является выдающимся примером использования эротического символизма в шакта-шастре. Эти пять великих трупов образуют ложе, на котором Дэви, волна сознания и блаженства, покоится в доме *чинтамани* (cintāmaṇi), украшенном парком деревьев *нипа* (nīpa), который расположен на драгоценном острове, окруженном рощей небесных деревьев, посреди океана нектара (ānandalaharī). Здесь мы сталкиваемся с хорошо известной тантрической медитацией на сердечном лотосе анахата-чакры. В «Бахурупаштаке» и «Бхайрава-ямале» говорится следующее: «Есть высшее местопребывание (mandira) Дэви, наполненное камнями *чинтамани* (исполняющими все желания). Великое ложе – это Шива, матрас (kaśipu) – Садашива, подушка – великий Ишана. Четыре опоры (pada) – Ишана, Рудра, Хари и Брахма. На этом ложе восседает высшая Трипурасундари». Поэтому Дэви в «Лалитасахасра-нама» (строфа 73) называется «Paṇca-brahmā sanasthitā». «Драгоценный остров» – это высшее состояние сознания посреди океана нектара, который представляет собой беспредельное и всепронизывающее сознание. Дэви соединяется с Парамашивой в *пранаве*. Нада над oṁkāra символизирует трон, где восседает Парашива в своей форме *бинду*. А, У, М, нада и бинду – пять составных частей ОМ и шричакра-янтры.

Высший Парамашива пребывает в *сатьялоке* (satyaloka), за пределами ума и материи. Шамбху управляет умом, и его место-

пребывание (сфера) –*махарлока* (maharloka). Над пространством (эфиром), воздухом, огнем, водой и землей возвышаются Садашива, Иша, Рудра, Вишну и Брахма, чьи сферы – *таполока*, *джаналока*, *сварлока*, *бхуварлока* и *бхурлока* (tapoloka, janaloka, svarloka, bhuvarloka и bhūrloka). Эти локи сосредотачиваются в человеческом теле в виде соответствующих чакр, таких как *аджна*, *вишуддха*, *анахата*, *манипура*, *свадхиштхана* и *муладхара*. Кундали-шакти проявляется в виде всех этих шести. Но, несмотря на свои тонкие и грубые манифестации, она всегда остается той же самой чит и ананда, поскольку атма в своей собственной природе (*сварупа*), отдельна от своих сил и их результатов, и остается той же повсюду и во все времена.

Обращаясь затем к таттвам, «Шарада» (строфа 17) говорит, как из непроявленности *мула-бхуты* (mūlabhūta) (*пракрити*, или корень всего творения) высшего (*паравасту-бинду*, paravastu-bindu), в силу дисбаланса гун появляется объект изменения (*викрити*, vikṛti) и возникает *саттвика-таттва махат* (sāttvika-tattva mahat) в форме *антахкараны* и гун.

Махат – это космическое буддхи, имеющее форму антахкараны (*буддхи*, *ахамкара*, *манас*), поскольку все три скрыто содержатся в первом (upacārādubhayātmakah), как и качества, которые здесь означают тантматры звука, осязаемого, зрительного, вкушаемого и запаха. В соответствии с ньяей все качества связаны друг с другом (tattadviśeṣaguṇāh). Или, в соответствии с самкхьей, пространство имеет одно качество, воздух – два, огонь – три и т.д. Из махата произошла (эманировала) ахамкара, которая сама по себе троична: *вайкарика* (vaikārika), *тайджаса* (taijasa), *бхутади* (bhūtadi), или *саттвика* (sāttvika), *раджаса* (rājasa) и *тамаса-ахамкара* (tāmasa-ahaṁkāra) (стр. 18). Рагхава утверждает, что это называется «*вайкарика*», так как происходит из Парамешвары, когда Его *самарасья* с Шакти нарушается, или становится vikṛta. Дэва также есть *вайкарика*, ведь они происходят из того же источника. В соответствии с самкхьей природа *вайкарика* такова в силу ее возникновения из *прадханы* в процессе трансформации (vikṛta).

Дэва *вайкарика* – это Дик, Вата, Арка, Прачета (Варуна), Ашвины (два Ашвиникумара), Вахни, Индра, Упендра (Вишнорекамурти), Митра (третье солнце) и Ка (Чандра). Они главенствующие (управляющие) божества (*дэвата*) органов чувств (*индрий*). Индрии развертываются из *тайджаса-ахамкары* (taijasa-ahaṁkāra). Пять *тантматр* и производные *бхуты* происходят из *бхутади-ахамкары* (bhūtādi-ahaṁkāra).

В тексте и комментариях говорится о происхождении *акаши* из *шабда-тантматры*, *вайю* – из *спарша-танматры* и т.д. Но, когда появляется слово «*пурва*» (pūrva), некоторые интерпретируют его в том смысле, что предшествующее становится причиной связанного с ним последующего. Таким образом, *шабда-танматра* производит *акашу*. Из шабда-танматры вместе со спарша-танматрой возникает *агни* и т.д.

Далее в «Шараде» приводятся цвета *бхут*, а именно: прозрачное (svaccha) пространство, черный воздух, красный огонь, белая вода и желтая земля, опорами (ādhāra) которых являются танматры, а качествами – звук, осязаемое, зрительное, вкушаемое и запах. Рагхавабхатта говорит, что для осуществления ритуала почитания (*упасанастганам*, upāsanā-stgānam), следуя указаниям шастры (svaśāstrānurodhena), эти определенные невидимые вещи в данном случае считаются имеющими различные цвета (atra keṣāṁcit arūpidravyānām varṇakathanam). Возможно, кому-то может показаться, что эти цвета не реальные. Но является ли правильным такое предположение? Пространство прозрачно, а значит бесцветно, и черный цвет воздуха означает отсутствие цвета. Рупа должна иметь цвет, поскольку бесцветное является бесформенным. Форма воспринимается лишь при помощи цвета, и три последних *бхута* обладают цветом. Цветовая символика распространена повсюду. Так, в Китае желтый цвет тоже цвет земли, а красный и белый соответственно обозначают огонь и воду. Вполне возможно, что эти цвета упоминаются здесь ради ритуала поклонения. А иначе как бы йогины их воспринимали? Именно поэтому было сказано: «Tāni vastūni tānmātrādīni pratyakṣa-viṣayāni»

(то есть для йогинов). В другом месте говорится, что, несмотря на их пустотелость (*суширачинам*, suśiracinam), воздух приводит в движение (*чалананарах*, calanaparah), огонь переваривает (*парипакаван*, paripākavān), вода наделяет вкусом (влажностью) (*расават*, rasavat), а земля твердостью (*гхана*, ghana). Весь универсум состоит из четырех охваченных пространством (*вьяптакашайх*, vyāptākāśaih) и соединенных друг с другом бхута (Parasparānu pravi ṣṭaih māhābhūtaiś catur-vidhaih).

Таким образом, сознание в качестве шакти развертывает ум и материю. Но их первоисточники (*таттвы*) не всегда правильно понимаются. Они могут и должны рассматриваться с точки зрения эволюции, то есть в соответствии с такой последовательностью, где развертывается ограниченное переживание дживы, или же с той позиции, с которой они рассматриваются после творения, когда происходит восприятие конкретных объектов органов чувств. Что касается первого варианта, то *буддхи* – состояние простого представления, осознание лишь бытия, без мысли о «Я» (*ахамкара*), незатронутое восприятием (*манас*, *индрия*) определенных объектов, которые пока еще не существуют. Следовательно, это состояние сознания безличного дживы. Буддхи выступает в качестве основы для ахамкары – индивидуального сознания, которое постигает самого себя как отдельное воспринимающее «Я». Джива пробуждается для мирского восприятия под влиянием майя-шакти. Постепенно пробуждаясь, вначале оно всё воспринимает смутно и в общих чертах, не осознавая своей ограниченной самости. Это очень похоже на состояние сразу после пробуждения ото сна. Затем оно соотносит переживание с ограниченной самостью и возникает сознание «я такой-то и такой-то». Манас – это желание, которое следует за подобным переживанием, а ощущения органов чувств и их объекты – средства, благодаря которым обретается наслаждение, являющееся завершением всякой воли к жизни. Космический ум проецирует свое содержание в виде идей и желаний на грубый чувственный план бытия, где индивидуальный ум радуется им как таковым.

Здесь я хочу отметить, что та же самая схема существует и в буддизме, где корнем, из которого возникают *самскары* (saṃskāra), является *авидья* (avidyā). Это порождает *виджняну* (vijñāna), (которая есть *буддхи*), а затем *намарупу* (nāmarūpa), и на данном этапе внешний мир воспринимается смутно. Желание обратить на смутно воспринимаемое свое внимание приводит к возникновению шести органов чувств (*шадайатана*, ṣadāyatana), а именно, – манаса и индрий. Потом следует контакт (*спарша*, sparśa) органов чувств с внешним миром, что затем порождает ощущение (*ведана*, vedana), переживаемое в форме удовольствия или боли. Данное переживание, в свою очередь, порождает жажду, желание (*тришна*, tṛṣṇa), которое современная психоаналитика называет «либидо». Переживание приятных ощущений вызывает привязанность (*упадана*, upādāna). Всё это приводит к рождению (*джата*, jāta) индивидуального сознания дживы (*бхава*, bhāva), потом к старости и смерти, а затем к новому перерождению. И всё это продолжается до тех пор, пока не достигается нирвана. Именно воля к жизни, чьим корнем является *авидья*, производит такие инструменты как ум и органы чувств, посредством которых джива переживает удовольствие, и которые творчески представляют содержание переживаний джив из хранилища прошлых жизней в прошлых мирах. Поэтому *истинное* переживание может иметь место только после разрушения коренного неведения (*авидья*). Показать сущностную тождественность буддизма и индуизма, вместо того, чтобы зацикливаться, как это принято делать, на их отличиях, сомнительных или реальных – вот настоящая цель, которую необходимо достичь. Когда же начинаешь полностью осознавать, что буддизм появился именно в Индии, со всеми вытекающими из этого последствиями, тогда появляются более здравые идеи и взгляды в противовес общепринятым воззрениям.

Чтобы проиллюстрировать вышеописанный процесс, здесь можно воспользоваться опытом современной науки. У некоторых животных нет определенных органов, но когда соответствующие стимулы часто воздействуют на определенную часть их тел, то

данная часть обретает особую чувствительность, и постепенно развивается нужный орган. Данная иллюстрация, конечно же, предполагает, что объекты уже были сотворены.

Можно сказать, что в процессе эволюции мира в действие вступают тенденции, заложенные в прошлом. Результат уже существует в своей причине. Сознание, пробуждающееся к мирскому восприятию, как бы устремляется вовне, к внешнему, и через активизацию воспоминаний приходит к своей ограниченной самости, а его желание создает инструменты вовлечения в чувственный мир. Такова активность *самскар* (samskāra), воздействующих на сознание.

Будучи рассмотрено в контексте эволюционной последовательности, *буддхи* является первым принципом. В актуальной же деятельности *антахкараны*, после того как творение уже осуществлено, оно находится на последнем месте. Поэтому в общепринятом описании более привычно начинать с чувственных объектов и вызываемых ими чувственных впечатлений. Материя, как объективная причина восприятия, сама по себе не воспринимается органами чувств. И всё, что может быть ею предицировано, является воздействием на соответствующие чувственные органы, постигаемом посредством ума в его аспекте *манаса*. В современной науке больше нет идеи неразрушимой материи в форме атомов, поскольку теперь ясно, что вся материя диссоциирована, а атом дематериализован. Прежняя двойственность ума и материи исчезает, ведь они оказались лишь различными формами одного и того же. Абсолютная основа теперь узнается как майя, или пракрити-шакти. Материя – это устойчивая форма силы, в которую она поглощается при нарушении своего равновесия. Чувственная же материя (bhūta) воздействуя на воспринимающего пятью различными способами, вызывает ощущения слуха (*акаша*), осязания (*вайю*), но не в смысле всех форм контакта, поскольку форма и твердость еще не сформировались), цвета, формы и образа (*рупа*), вкуса (*раса*) и запаха (*гандха*). Однако чувственное восприятие существует только относительно определенных объектов. Также

существуют общие элементы конкретных деталей чувственного восприятия. Имеется абстрактное качество, благодаря которому чувственная материя (*махабута*) воспринимается. Это общее качество – «простая таковость» (*танматра*), или общее свойство объекта. Когда появляются органы чувств (*индрии*), то такие общие элементы чувственного восприятия также обязательно становятся существующими. Это сверхчувственная (*атиндрия*, atīndriya) материя, которая обычно воспринимается лишь опосредствованно через грубые объекты, являющиеся их (*танматр*) производными. Благодаря чувственным объектам возникают ощущения, которые затем воспринимаются внешними инструментами (*бахья-карана*, bāhya-karaṇa), или органами чувств познавательной (jñānendriya) и действенной способности (*кармендрия*, karmendriya), которые представляют собой соответственно центростремительные и центробежные импульсы. Эти индрии, однако, не самодостаточны. Вначале, при отсутствии внимания, восприятие (*алочана*, ālocana) полностью отсутствует. Затем, когда воспринимающий в каждый момент времени осаждается бесчисленными впечатлениями со всех сторон, то если какое-то из них попадает в поле его сознания, оно должно выделяться за счет исключения остальных. И, наконец, многообразные впечатления, или «точки восприятия», должны собираться вместе и превратиться в нечто целое. Таковы три функции манаса, которые рассматриваются как выбор и отсев (*самкальпа-викальпа*, saṁkalpa-vikalpa) материала, предоставленного *джняниндрией*. Для того, чтобы воздействовать на воспринимающего, эти впечатления должны создаваться им же самим, и это осуществляется «творящим самость» (*ахамкарой*). Затем следует переход к *буддхи*, которое распознает впечатления посредством формирования перцепций и концепций (kartavyam etat mayā). Таким образом, все таттвы содействуют функционированию самости, или пуруши. Они не рассматриваются как сущности, существующее независимо, или сами по себе, но как природные способности духа (*атма*). Они работают не произвольно, а представляют собой организованное совместное усилие на службе воспринимающего, или пуруши.

В тантрах говорится о трех (группах) таттв, а именно, *атма*, *видья* и *шива*. Первая включает в себя те таттвы из 36 (от *притхиви* до *пракрити*), называемые нечистыми (*ашуддха*, aśuddha); вторая – это чистые-нечистые (śuddha-aśuddha) таттвы, т.е. *майя*, *канчука* и *пуруша*; и третья – чистые (*шуддха*, śuddha), от *шуддха-видьи* до *шива-таттвы*. В предыдущих главах я уже описывал последние две категории, в этой же главе речь пойдет о первой. Также было сказано (см. «Джнянарнава-тантру», 21, стр. 22), что есть четыре атмы, образующие *читкунду* – мандалу в муладхаре, где осуществляется внутренняя *хома*. Благодаря знанию этого, перерождения прекращаются. Это *атма*, *джнянатма*, *антаратма* и *параматма*.

Атма (*пранарупи*, prāṇārūpī), которая пребывает во всех живых существах (*джанту*, jantu) в качестве основы их праны или как жизненный принцип есть их атма. Это *хамсасварупи* (hamsāsvarūpī), проявляющееся в индивидуальных телах посредством вдоха и выдоха (*шваса*, *уччхваса*, śvāsa, ucchvāsa). Это *дживатма*. Это подобно *акаше*, заключенной внутри горшка, и которая сливается со всем пространством, когда горшок разбивается.

Джнянатма – сакшат-сакширупака (sākṣāt-sākṣirūpaka). Т.е. это тот аспект атмы, который свидетельствует обо всем и благодаря которому узнается всеобщее единство. Таким образом, это основа буддхи и всех ментальных таттв, происходящих из нее. Под *антарой* в *антаратме* подразумевается тонкая атма атомарного измерения (*рахасья-сукшма-рупака-параману*, rahasya-sūkṣmarūpaka-paramāṇu), пронизывающая каждый объект. Это «внутренняя телесность» (*антарангата*, antarangatā), искра *параматмы*. Это **Хамса** (птица), известная только йогинам. Ее клюв – Тара (мантра **Ом**); ее два крыла – *агама* и *нигама*. Ее две ноги – Шива и Шакти. Три *бинду* – три ее глаза. Когда эта *парамахамса* простирает свои крыла над универсумом, все *бхуты* прорастают в соответствующей последовательности (*акаша*, *павана* и т.д.). Корнем этих пяти является *читта*. Эта Птица-**Хамса** играет в озере неведения (*авидья*), а также в тине иллюзий и страстного увле-

чения (*мохапангака*, mohapaṅgaka), которые олицетворяют весь наш мир. Когда **Хамса** становится трансцендентной (*нишпарапанча*, niṣprapañca) и растворяется (*самхарарупа*, samhārarūpa), – она раскрывает Самость (ātmānam pradarśayet). Затем ее «птицевость» (pakṣitva) прекращается. Тогда устанавливается высшее переживание *параматмы* (*шохаматма*, śohamātma).

Далее, для завершения созидательного процесса необходимо продолжить творение *шабда* (śabdasṛṣṭi) из его высшего состояния (*парашабда*, или *парабрахмана*) через 3 *бхава* – пашьянти, мадхьяма и вайкхари, которые манифестируются в телах, состоящих из вышеописанных таттв, поскольку именно таким образом проявляется рождение букв, образующих мантры. Об этом я буду говорить в 21 главе, которая называется «Гирлянда букв» (*варнамала*). Эта тема в тантрах имеет первостепенную важность, и она следует за описанием причинных шакти пранавы, или мантры **Ом**, а также за объяснением *калаа*.

Глава 19

Причинные шакти пранавы

Эта глава представляет краткое изложение (конспект) некоторых проблем, которые недавно обсуждались в Кашмире с целью прояснения идей северной школы шайва, а также вопросов, затронутых в моей работе о пробуждении спиралевидной энергии – «змеиной силы». Я уже тогда понимал, что, и это также отмечено в «Куларнава-тантре» (одна из основных тантр бенгальской школы), именно *шайва-шакта-даршана*, а не экспозиция веданты Шанкарой, является подлинной философской основой шакты. Хотя те, кто сегодня называют себя шактами, похоже, уже забыли (если они вообще когда-то знали) об этом. Я знаю, что в Кашмире «Кула-шастра» – это другое наименование для *трики*. Но среди многих других объектов я бы хотел связать определенные *шакти*, упомянутые в шастрах раздела крии, с 36 таттвами школы шакта. Их позиция в данной схеме не всегда ясна в свете той информации, которая ранее была в моем распоряжении. Позже я более детально разработал эту тему, и в этой главе подвожу итоги по некоторым пунктам.

Бытие (*camma*, sattā) бывает двух видов: бесформенное (arūpa) и оформленное (rūpa). В первом случае «Я» (*ахам*) и «Это» (*идам*), или универсум в виде таких аспектов переживания как пракаша и вимарша, представляют собой единство. Шива и Шакти существуют на всех уровнях. Но здесь они являются нераздельным единством в виде объятий Владыки (Шивы) и Его сердца (Шакти). Шива – *чит*. Шакти – *чидрупини*. Он – *пара* (para), и Она – *параа* (parā). Это совершенное переживание, которое есть *ананда*, или «покоящееся в Самости» (*сварупа-вишранти*, svarūpa-viśrānti). Шива здесь переживает универсум как *парашакти*, то есть *паранада* и *паравак*. Это Любовь Самости к самой себе. Высшее переживание – это блаженство чистой любви. «Это» существует как *парашакти*. Если вспомнить высказывание из «Ахирбудхнья-самхиты» «Панчаратра-агамы», два аспекта (*парашакти*) некоторым образом едины (ekam tattvam iva). А значит, «Высший звук» и

«высшая речь» являются совершенным универсумом, который есть высшая *кайласа* (kailāsa). Это высшее единое переживание, где «Я» и «Это», не прекращая свое существование, пребывая в своей собственной природе (*сварупе*), непостижимым образом соединяются в единстве бытия, которое есть «два в одном».

Как уже отмечалось выше, процесс созидания, т.е. возникновение несовершенного, или двойственного переживания, представляет собой развертывание шакти через процесс отрицания (*нишедха-вьяпара-рупа-шакти*, niṣedha-vyāpārā-rūpāśakti) в едином сознании, благодаря чему «Я» и «Это», соединенные ранее в единое целое, разъединяются в сознании, и в нашем собственном переживании «Я» отделяется от «Это», видимого теперь как внешний объект.

Процесс манифестации мантры – это космическое ментальное конструирование (*сришти-кальпана*, sṛṣṭikalpanā), в котором *джняна-шакти* вначале просто мысленно формирует очертания ограниченного универсума, который готов появиться из и для сознания. Такой воображаемый универсум называется «мыслимым» (*мантавья*, mantavya). Через *нада*, которое также есть *крияшакти-рупа*, происходит переход к «выразимому посредством речи» (*вачья*, vācya), с чем сознание снова отождествляет себя как *бинду* и характеризуется преобладанием активности (*крия-прадханья-лакшана*, kriyāprādhānyalakṣaṇā). Затем, благодаря бинду, в майятаттве возникает различие (*притхагбхава*, pṛthagbhāva) в виде *макара* (ma-kāra). Шакти, как *у-кара* (u-kāra), формирует объекты (prameya) в виде отдельных существований и, благодаря завершенности объектных таттв, полностью раскрывается как *а-кара* (a-kāra). Однако, чтобы здесь адекватно представить эту великую систему проявлений (*абхаса*, ābhāsa), мне бы потребовалость полное описание монизма северной шайвы, а также схожей шакта-даршаны, на которой базируется вся шактийская доктрина и практика *агам*. Поэтому тут я могу только коротко указать на шакти мула-мантры, или *пранавы*, что происходят из шактийского аспекта шайва-шакта-таттв. Описания разных шакти отличаются

друг от друга, но такие различия имеются скорее потому, что некоторые описания просто более полные, нежели чем в силу неких реальных сущностных различий.

Суть данной темы можно вкратце сформулировать следующим образом: Во время творения три шакти, – джняна, иччха и крия, – манифестируются. Они – манифестирующие силы высшего бинду. «Что здесь – то и там», и эти шакти Владыки (*пати*, pati) проявляются как гуны пракрити в его творениях (*пашу*). Или же, как уже было сказано, джняна и крия вместе с майей, как третьим, проявляются в виде саттвы, раджаса и тамаса на уровне пуруши и пракрити, непосредственного источника сознания *пашу*.

Svānga-rūpeṣu bhaveṣu patyur jñānaṁ kriyā cha yā
Māyā tritīyā tā eva paśoh sattvam rajas tamah.
(Īśvara-Pratyabhijnā, IV 1, 4)

Творящее сознание (*шакти*) проецирует универсум как всепронизывающее сознание (sadākya-tattva), которое, с точки зрения мантрического аспекта, есть всепронизывающий «звук», или движение *нада*. В данном случае упор делается на «Я», окрашивающееся «Это», когда универсум едва возникает в поле неизменного сознания. Затем сознание отождествляет себя с ясно воспринимаемым «Это» и становится *бинду*. Здесь упор делается на «Это», вместе с которым сознание становится точкой (*бинду*). А затем развертывающееся сознание удерживает «Я» и «Это» в устойчивом равновесии (*саманадхикарана*, samānādhikaraṇa), и в этот момент майя-шакти, представляющая собой концепцию различия (*бхедабуддхи*, bhedabuddhi), вступает в действие, чтобы разделить «Я» (*пуруша*) и «Это» (*пракрити*), бывшие до сих пор частями единого сознания. Тогда разделяющая сила *калаа-шакти* расчленяет универсум, который отделяется от Самости в виде множества объектов нашего обычного восприятия. И универсум, на уровне пуруша-пракрити выглядевший как целостность, хотя и отделенная от Самости, теперь видится как отдельное множество взаимоисключающих сущностей.

Есть первое пятичленное разделение «пяти лучей» **ОМ**, а именно **А**, **У**, **М**, нада-бинду и *шанта* (śānta). В «Парапанчасара-тантре» говорится, что *джаграт* – это *биджа*, *свапна* – *бинду*, *сушупти* – *нада*, *турия* – *шакти*, а запредельная *лайя* – это *шанта*. Такова простейшая форма положения, устанавливающего одну шакти для каждой из *варна* и *чандра-бинду*. Иными словами, эти последние происходят из шива-шакти (включающее в себя все таттвы вплоть до проявления трех дэвата). Затем имеется семичленное разделение. Парасамвит, или парамашива в чисто техническом смысле не является таттвой, так как высшее переживание есть *таттватитва* (tattvātīta). Но, если мы рассматриваем это как трансцендентальный аспект шайва-таттвы, из которого происходит *абхаса*, то получаем число 7, добавляя пурушу и пракрити.

Число семь встречается очень часто, например, семь шив – *парашива*, *шамбху* и пять *махапрет*; семь шакти *омкара*, как в «Шарада-тилаке»; семь шакти – *унмани* и прочие, как это описывается в комментарии Каличараны к главе «Шатчакранирупаны» из текста Пурнанадасвами «Шриттаттвачинтамани» («Змеиная сила»); а также три с половиной кольца кундалини, о которых говорится в «Кубджика-тантре», а именно, пуруша, пракрити и викрити, при их раскручивании и делении (пополам) их диаметрами дают семь разделов.

В «Шараде» говорится о шести *шакти*, которые вместе парамешварой, являющимся саччиданандой, образуют семерку, а именно, шива, шакти, нада, бинду (*карана*), бинду (*карья*), нада (*карья*) и биджа. Остальные семь вышеприведенных шакти – это унмани (или *унмана*), самани (или *самана*), анджи (ām̐jī), маханада (или *наданта*), нада, ардхачандра и бинду. Если в первых сериях мы принимаем *карья-нада*, описывающееся как взаимосвязь (mithah-samavāya) шиварупакарья-бинду и биджи, что есть шактирупа, как связь в этой схеме шайвы *шуддхавидья-таттвы* с ее *саманадхикараной* (samānādhikaraṇa), то эти серии представляют собой все шайва-таттвы вплоть до пуруша-пракрити включительно. И то же самое можно сказать относительно вторых серий

шакти, или причинных формах (*каранарупа*). Первое описывается Каличараной как состояние, в котором всё ментальное (*манаства*, manastva), то есть измышление, прекращается. Здесь нет ни kalā, ни kāla, поскольку это «сладкие и чистые уста Рудры» (śivapada). Второе – это причина всех причин (*сарвакаранакаранам*, sarvakāraṇakāraṇaṃ). Третье, также названное им «*вьяпика-шакти*», – проявляется вначале творения. Маханада – это карана-нада, которая есть *крия-шакти* и первое проявление нада. Шакти в форме нада есть развитие предыдущего, которое трансформируется в *ардхачандра*, а затем в бинду.

Эти шакти (также как две другие, вместе с **А У М**, составляют 12) объясняются в соответствии с воззрениями шайва, которые можно найти в комментариях Кшемараджи к «Нетра-тантре» и в «Тантралоке». В данном случае эти шакти представлены как *унмана*, *самана*, *вьяпака* (или *вьяпни*), *анджани*, *маханада*, *нада*, *ниродхини*, *ардхачандра*, *бинду*, *макара*, *укара* и *акара*.

Нижеприведенные цитаты на санскрите являются краткими тезисами, которые были переданы мне кашмирским пандитой Нарибхатта Шастри из Шринагара:

«Когда высший Шива, за пределами которого нет ничего, природа его – неизменное свечение, производит движение по своей собственной воле, такое (самопроизвольное движение как) шакти, хотя и не отдельное от него, называется «*унманой*». Ее же местопребывание – шива-таттва». (Anuttara-paramaśiva avicala-prakāsā tmā yadā svecchayā prasarati sā śaktih śivād abhinnaiva unmanā ityucyate; tatsthānaṁ śiva-tattvaṁ iti).

«Когда унмана-шакти проявляет себя в форме универсума, начиная с *шуньи* и заканчивая *дхарой*, выражаясь в виде простого мышления мыслимого, – она называется «*саманой*», а также шакти-таттвой». Yadā unmana-śaktir ātmānam kṣobhayati śūnyadinā dharāntena jagat-ātmanā sphurati mantavyam mananamātreṇa āsūtrayati, tadā samanā ityucyate śakti-tattvam iti ca.

«Сама эта самана-шакти называется «*вьяпни*», когда она функционирует как сила, которая втягивает в себя (поглощает)

всё мыслимое, являющееся ее творением». (Samanā śaktir eva svamantavye samhāra-pradhānatvena vyāpīni ityucyate, eṣā śakti-tattva-tiṣṭhati).

«И снова, это та же самая *самана*, называемая шакти, когда ее деятельность носит преимущественно созидательный характер относительно ее собственной мыслительной способности. Она пребывает в шакти-таттве. (Она) также называется «*анджани*», поскольку связана с мыслимым». (Samanaiva svamantavya sṛṣṭi-pradhānatvena śaktirityucyate eṣā śakti-tattva tiṣṭhati mantavyo paraktatvāc ca āñjanī ityapi ucyate).

«Когда шабда-брахман с великой мощью продвигается от собственной формы Шивы, самый первый звук, [возникающий] подобно звуковой вибрации колокола, называется «*надантой*» (т.е. *маханада*). Он пребывает в садашива-таттве». (Yadā śabda-brahma śiva-rūpad ativegena prasarati tadā prathamataraṁ ghantā-nuraṇātmā śabdo nādānta ityucyate, sa sadā-śiva-tattve tiṣṭhati).

«Когда шакти наполняет весь универсум *надантой*, она называется «*нада*». И это также садашива-таттва в силу равенства «Я» и «Это». (Nādāntena yadā viśvam āpūrayati tadā nāda ityucyate, sa ca ahamte-damtayoh samānādhiharaṇyena sadāśiva-tattvamiti).

Саманадхикарана в чисто техническом смысле представляет собой функцию развертывающейся позже шуддхавидья-таттвы. Судя по всему, ее происхождение здесь представляется функцией более ранней садашива-таттвы, где впервые манифестируется двойственность «Я» и «Это».

«Когда нада после прекращения своей деятельности во вселенском масштабе действует в ограниченных пределах (или определенным образом), тогда это называется «*нироджини*». Эта шакти покоится в садашива-таттве». (Nādo yadā aśeṣavyāptim nimajjya adharam vyāptim unmajjayati tadā nirodhinī ityucyate sā sadāśivātattvam ālambate).

«Когда нада проявляет небольшую активность в отношении творения, «выражаемого посредством речи», то это называется

«*ардхачандрой*», которая является ишвара-таттвой». (Nādo yadā īṣadvācyonmeṣaṁ śrayati tadā ardhacandra ityucate īsvaratattve).

Затем, «сама парашакти называется «*бинду*», когда она проявляется как природа нераздельного свечения относительно всего «выражаемого посредством речи». (Paraiva śaktih yadā samaslavācye abheda-prakāśa-rupatām gṛhṇāti tadā bindur ityucyate, sa īśvara-tattve tiṣṭhati).

Ма-кара, или рудра-дэвата определяется следующим образом: «Когда бинду приводит к многообразию в манифестации, – это называется «*макара*», и она двигается в майя-таттве». (Yadā binduh pṛthag-bhāvaṁ ābhāsayati tadā makāra ityucyate, saca māyātattve).

«Когда шакти создает объекты как отдельно существующие, – она называется «*у-кара*» и пребывает в пракрити-таттве». (Yadā prameyaṁ pṛthag-bhāvena unmeṣayati, tadā ukāra ityucyate, saca prakṛti-tattve tiṣṭhati).

«Когда творение таттв подходит к концу, тогда, в силу того, что объективное полностью раскрывается, [шакти как] мантра-кала (то есть творящее искусство, или процесс, рассматривающийся как «звучание», мантра) называется «*а-кара*». (Tattvasargasya nivṛttīr yadā jāyate, tadā prameyasya pūrṇatayā prakāśanat akāra iti māntrīkalā ucyate).

Дополнительные пять шакти в данном описании появляются во-первых, из-за включения **А У М**; во-вторых, из-за того, что *вьяпни* и *анджани* считаются по отдельности, вместо того, чтобы быть такими аспектами шакти как *нимеша* и *унмеша*; в-третьих, семичленные серии появляются для включения *ниродхини* (или *ниродхика*) в нада, что является более детализированным развитием. Нада проявляется в виде более полных серий, чтобы соответствующим образом представить *саманья-спанду* звуковой эманации.

В области мышления эволюция двигается от безграничного сознания к общим и отдельным идеям. Подобным же образом

происходит эволюция в объектном и мантрическом аспектах относительно *шактопайяйоги* (śāktopāyayoga), то есть ее движение начинается от безразмерной точки как общее, а затем развивается уже в конкретное движение, далее развертываясь в явную определенность речи и вербально выражаемых объектов. Ритмическая вибрация объектов и умственная вибрация соответствуют друг другу, поскольку и то и другое представляют из себя аспектами единой Шакти, разделившейся на части.

Namaste ravatvena tattvābhidhāne

Глава 20

Калаа

Калаа довольно распространенный термин в тантрической литературе, но для него достаточно сложно найти адекватный перевод. Шива обладает двумя аспектами: *ништкалаа* (*ниргуна*) и *сакалаа* (*сагуна*). То есть первый аспект пребывает без калаа, а во втором оно присутствует. Шива не может существовать без Шакти, поскольку они единое целое; Шакти сама по себе и соответственно своей присущей природе (*шакти-сварупа*) является сознанием, или *чайтаньей* (*чайтанья-рупини*, caitanyarūpiṇi). Говорится, что нет тех *калаа* в unmanī, которые бы имелись в *шива-таттве*. Затем *калаа* появляются в шакти-таттве вместе с samanī. В «Шринетра-тантре» (гл. 22) семь калаа приписываются *самани*. Шакти дэвата разделяется на 16 калаа, или «частей» силы. Этот наполненный силой аспект дэвата называется *пурна-каламурти* (pūrṇa-kalāmūrti). Т.е. одна шестнадцатая, или каждая часть этого целого (*пурна*) есть *каламурти* (kalāmūrti). Часть этого (*каламурти*) есть *амшамурти* (amśamūrti), а часть последнего – *амшамшамурти* (amśāmśa-mūrti). Шива же в отличие от Шакти не имеет частей. Но, как мы знаем, этих частей нет лишь до тех пор, пока универсум не развернется из пракрити. То есть, в буквальном смысле, это части майического мира. И когда калаа упоминается в связи с высшей шакти, такой как *самани* (samanī), или любой другой шакти, предшествующей пракрити, это обозначает то, что лучше всего выражается посредством модальностей, или аспектов шакти. Короче, *калаа* – определенное проявление силы, или *вибхути* (vibhūti). *Калаа* также одна из канчука, которая формирует сознание пуруши и является продуктом высших шакти и калаа. Канчука, или оболочки шакти, сокращают (усекают) естественное совершенство высшей Самости и, таким образом, образуют манифестацию Самости, или пуруши.

Четыре калаа, называемые *ниврити*, *притиштха*, *видья* и *шанти* (nivṛtti, pratiṣṭha, vidyā и śānti) – особые формы Шакти.

Это объясняется далее. Что же касается остальных калаа, то здесь могут возникнуть определенные трудности. Прежде всего, в текстах имеются разногласия. Это может быть по причине неточности МСС, или же из-за их действительного отличия. Объяснения терминологии, даваемые комментаторами, также иногда в целом не полны. Санскритолог увидит, что последующие калаа представляют собой вариативные аспекты (как āvaraṇa-devatā в ритуале поклонения), описание природы и функций шакти, чьими калаа они являются. Вероятно в таком качестве они использовались для различных ритуалов (upāsana). Их длинные списки соответствовали вкусам века, когда эти шастры были особенно широко распространены. Так, например, калаа назывались «лунным светом» (*джйотана*, jyotsnā) вследствие их сарваджнятадхармы, т.е. *пракаша-рупата-дхармы*; иными словами, того, что имеет белую, или бриллиантовую природу манифестации, подобно лунному свету. И снова, «воспламеняющая» (*индхика*, indhikā) калаа называется так, поскольку это джняна-рупа, т.е. имеющая природу знания. А *рундахани* (rundahanī) называется так, и это будет объяснено несколько позже, в силу качества сопротивления, или устойчивости. Такая тщательная разработка шакти осуществляется в соответствии с психологическим принципом, на котором основывается и тантрическая *упасана*, но здесь я не буду в это вдаваться.

Вышеприведенные замечания иллюстрируются длинным списком категорий (*калаа*) варна и пранава, приведенным в третьей главе «Прапанчасара-тантры». Калаа, связанные с нада, бинду и **А У М** уже описывались, и я не буду здесь повторяться. Однако мне хотелось бы пересказать комментарии, полученные от кашмирского пандиты Харабхатта Шастри на основе «Шринетра-тантры», которые еще не были опубликованы. Изучающий «Прапанчасару» может заметить различия в названиях и количестве калаа. В «Шринетра-тантре» семь калаа *самани-шакти* – это sarvajña, sarvagā, durgā, savarṇā, spṛhaṇā, dhṛti, samanā; пять калаа *анджани* – sūkṣmā, susūkṣma, amṛtā, amṛtasambhavā, vyāpinī; одна калаа *маханада* – ūrddhvagāminī; и четыре калаа *нада* – indhikā,

dīpikā, rocikā, mocikā (в некоторых текстах говорится о recikā). В *ниродхини-шакти* имеются пять калаа – rundhinī, rodhinī, raudrī, jñānabodhā, tamo'pahā. В «Шатчакра-нирупане» (V. 38) говорится о bandhatī, bodhinī, bodhā, rodhinī и rundhanī, что указывает на противодействие, которое встречают такие ограниченные субъекты как Брахма и остальные боги, когда они пытаются выйти на более высокий уровень *нада*. Эти шакти (подобно «стоящим на пороге» в западной оккультной литературе) противостоят всем тем, на кого они не распространяют свою милость (*анугграха*, anugraha) посредством калаа мудрости (*джнянадодха*, jñānabodhā) и рассеивания тьмы (*тамопаха*, tamo'pahā). Поэтому данные калаа называются *сарвадева-ниродхика* (sarvadeva-nirodhikā), т. е. они препятствуют восхождению к более высокому состоянию сознания, а также предотвращают падение с этого уровня тех божеств, которые там находятся. *Ардхачандра* (ardhacandra) наделена пятью калаа – jyotsnā, jyotsnāvatī, kānti, suprabhā и vimalā, называемые *сарваджна-падасамстхита* (sarvajña-padasamsthitā), поскольку Она является всезнающей. И если обладаешь способностью находиться на уровне *ардхачандрапада*, то тогда возможно знание всех вещей прошлого, настоящего и будущего. Я имею сведения, что в соответствии с «Шринетра-тантрой» (гл. 22) и «Сваччхандра-тантрой» (гл. 20) четыре калаа *бинду* – это крайне важные nivṛtti, pratiṣṭā, vidyā и śāntī, которые, как сказано в «Прапанчасаре», являются калаа *нада*; тогда как четыре кала *бинду* здесь – это pītā, śvetā, aruṇā и asitā. Эти пять форм шакти будут описаны позже. Количество и наименования калаа **А У М** в этих текстах также отличаются. Здесь же калаа разрушающего Рудры – это tamomohā, kṣudhā, nidrā, mṛityu, māyā, bhayā и jaḍā; калаа сохраняющего Вишну – rajas, rakṣā, rati, pālyā, kāmyā, buddhi, māyā, nādī, bhrāmaṇī, mohinī, tṛṣṇā, mati и kriyā; и калаа созидающего Брахмы – siddhi, ṛddhi, dyuti, lakṣmī, ṃedhā, kānti, dhṛti и sudhā.

Три бинду разделяющегося *парабинду* образуют kāmakāla. Калаа *нивритти* и остальные есть общности (*саманья*) происходящих из пракрити таттв. То есть таттвы – это категории, разграничения этих четырех калаа. *Нивритти-калаа* – активная сила и

сущностный элемент в *притхиви-таттве*, или твердости. Она так называется, поскольку здесь поток тенденций останавливается, и манифестирующаяся энергия обращается вверх. Когда в процессе эволюции достигается *притхиви*, шакти становится *кундали* (kuṇḍalī) (свернутой, в состоянии покоя). Ее следующее связанное с йогой движение направлено вверх, к инволюции, и по тем же самым ступеням. Точка плотности (атом материи) (*ану*, aṇu) – неистощимая потенциальность и, физически, – чувственная манифестация спиралевидной силы, восходящей из шива-бинду и свернутой вокруг нее. Такой аспект силы придает (как сообщил мне друг, знакомый с шиваитской литературой) извилистое и круговое движение, которое проявляется в виде округлости плоти, что характерно для всего живого (prāṇi). В соответствии с тем же воззрением pratiṣṭhā, являющаяся одной и той же силой во всех таттвах от воды (*ап*, ap) до пракрити («Тантралока», 10), так называется, поскольку она (в отличие от *нивритти*, образующей внешний покров) обеспечивает бытие основания и внутренней структуры, на которых покоится внешний физический мир.

Видья-калаа получила свое название в связи с тем, что представляет собой ограниченное знание. Она – доминирующая калаа во всех таттвах от пуруши, вместе с пятью канчука, до майи. Это связано с такими шакти как вама, джьештха и раудри, которые проявляются как три формирующие универсум движения, и с позиции сознания являются движениями *антахкараны* к объектам (*вишая*) восприятия, при том, что данные объекты представляют собой комбинации линий в виде кривых и окружностей на различных уровнях существования. Трехмерная структура предоставляет базу (*пратиштха*) для внешнего плотного покрова (*нивритти*), снабженного спиралевидными шакти, проявляющихся на чувственном и физическом уровне.

За пределами майи находится сознание, свободное от двойственности – источника скорби. Это покой (*шанти*, śānti). Поэтому последняя калаа, доминирующая в великолепном переживании таттв от *садвидьи* до *шакти-таттвы*, называется *шанта*. Следовательно, все эти таттвы являются лишь манифестациями

шакти в виде трех типичных форм движения, начиная с кинетического состояния. Именно эти движущие силы в форме калаа оказываются внутренней жизнью и их (таттв) скрытой сутью. Калаа – это не безжизненные силы, ведь универсум развертывается не из мертвого. Они постигаются при непосредственном переживании как дэвата внутри и за пределами всех естественных манифестаций, и могут служить целям садханы. Как божественные существа они олицетворяют образ божественной Матери, которой поклоняются при помощи янтр. Как внутренние силы таттв калаа группируются в четыре великих «яйца» (aṇḍa), т.е. эти сфероиды вмещают в себя только те *таттвы*, для которых калаа являются общей доминантой и внутренней силой. Это *брахманда* (brahmāṇḍa), вмещающая в себя притхиви-таттву, куда включены все остальные, и ее связующим принципом, или оболочкой, служит пространство (*акаша*); это *пракритьянда* (prakṛtyaṇḍa), *мулянда* (mūlāṇḍa) и *шактьянда* (śaktyaṇḍa), для которых оболочками являются пракрити, майя и шакти соответственно. За пределами этого, в центре всего находится всепронизывающая шива-таттва, относительно которой божественная шакти в виде *калаа* является совершенным отрицанием (*шуньяти-шунья*, śūnyāti-śūnya), пустой открытостью, или производящей пространство силой (*авакашада*, avakāśadā), отрицательным полюсом совокупности таттв шива-шакти. Таким образом, шива-таттва есть *парамашива*, или *парасамвит*, великий Бхайрава, воспринимающий своим высшим восприятием отрицаемый универсум.

В контексте рассмотрения абсолютной Шакти, манифестирующейся в форме калаа, или движущей силы, 36 таттв, составляющих весь универсум, есть ничто иное как манифестация пяти сил (*шакти*), или *калаа*, на которые единая и нераздельная Шакти разделяется в ходе бесконечных преобразований по созданию состоящего из частей универсума, а именно: śāntātītā, или avakāśadā, śāntā, vidyā, pratiṣṭhā и nivṛtti.

В соответствии с описанием, данным в «Шатчакра-нирупане» («Змеиная сила»), а также в комментариях Калачараны и Вишванатхи, имеется шакти, называемая *нирвана-шакти* (nirvāṇa-

śakti) с двумя калаа (nirvāṇa-kalā и amā-kalā), известными как семнадцатая и шестнадцатая калаа соответственно. *Унмани* – это *шивапада*. Она находится за пределами кала и калаа. В шакти-таттве они имеют свой источник. Высшая шакти в данной таттве – это *самани*; *нирвана-шакти*, в соответствии с Вишванатхой, есть *саманапада*, или *самани*, жизненная сила и первопричина всех существ (*сарвешам-йони-рупини*, sarveśāṁ yonirūpiṇī). По мнению Каличараны, *нирвана-шакти* есть унмани. Шакти, как семнадцатая калаа, есть *чинматра* (cinmātrā), называемая *нирвана-калаа*. Вишванатха отождествляет ее с *вьяпини-таттвой* (vyāpinī-tattva), которая есть *шакти-сварупа* и находится над (parātparā) шестнадцатой калаа. Она относится к *антаргата* (antargatā), то есть включена в amākala, также как *нирвана-шакти* является *антаргатой* нирвана-калаа. Каличарана отождествляет ее с *саманападой*. Amā – шестнадцатая калаа. И она – вместилище нектара, истекающего из единения para (*биндурупа-шива*, bindurūpa-śiva) и parā (*шакти*). Вишванатха цитирует Йогинихридая-тантру, чтобы показать, что amā есть vyāpikā-śakti. Каличарана соглашается с этим. Но Вишванатхой было сказано, что *нирвана-калаа* есть (vyāpinī) *вьяпини-таттва*. Тогда мы должны принять, что в соответствии с этим воззрением *нирвана-калаа* и *ама-калаа* – это два аспекта, высший и созидательный, *вьяпини-таттвы* как *вьяпика* и *анджани*. Высшей же по отношению к *ама-калаа* является *нирвана-калаа*, и тогда *нирвана-шакти*, или *самани*, пребывает в *шакти-таттве*, относительно чего существует зависимость (pāśajāla)[27]. Таким образом, *нирвана-калаа* – это *чинматра-свабхава*, или чистый сознающий аспект, чей созидательный аспект называется amā, вместилище нектара. Это поток блаженства, источаемый из союза Шивы и Шакти и восторг созидания, который известен и нам. Та же самая шакти в различных аспектах amṛtākārarūpiṇī известна как семнадцатая, а вместилище *амриты* – как шестнадцатая калаа. Ама является sṛṣṭyunmukhī (обращенная к творению), а также ūrddhva-śaktirūpā (обращенная вверх, к освобождению).

[27] pāśajāla – букв. «сеть уз (пут)». (Прим. ред. пер.)

Первая – это «*адхомуктти*» (adhomukhi), то есть обращенная лицом вниз. Таково положение лепестков (чакры) перед тем, как кундалини начнет подниматься.

Это было мое прочтение данных дискуссионных текстов. Но, кроме трудностей в цитировавшихся отрывках, имеются и другие. Так, в Кашмире мне сообщили, что Шакти называется семнадцатой калаа, или *ама*, когда она *чинматра-свабхава*, и *амрита-калаа*, когда пуруша пребывает вместе с шестнадцатью калаа, которые в данном случае рассматриваются как *джнанендрия*, *кармендрия*, *танматра* и *манас* (включающий здесь *ахамкару* и *буддхи*). Но возможно, это просто различие в терминологии. Хотя совершенно очевидно, что в шакти-таттве (среди 36-и таттв) присутствуют две *калаа*, представляющие высшую и творящую формы шакти, и не важно, называем ли мы их *нирваной* и *амой* или же *амрита-кара* (amṛtākāra) и *амрита-калаа* (amṛtakalā). Шестнадцатая калаа – это творящая шакти; калаа же, имеющая природу вечного и неизменного *чит* (*чинматра-свабхава*), – семнадцатая.

Подытожим. Парамашива в своих аспектах как шива-таттва является *шуньяти-шуньей*, поскольку в его переживании нет ни малейшего следа объективности. Это – śāntātīta. Шакти затем снова постепенно раскрывает универсум для сознания Шивы, являющегося пракашей, или светоносным (освещающим) сознанием, которое является субъективным аспектом вещей. Возникает переживание, которое результируется как *шанта-калаа* (śantākalā), и простирается от шакти-таттвы до садвидьи вместе с шакти *самини*, *вьяпини*, *анджани* (saminī, vyāpinī, ā̃njanī) и их калаа. Шакти, нада, и бинду группируются вместе со своими калаа. Это представляет собой сфероид шакти (*шактьянда*), место, где пребывают такие великие существа как Мантрамахешвара, Мантрешвара, Мантра и Видьешвара. *Виджняна-калаа*, находящиеся ниже *шуддха-видьи*, также возвышаются над майей. Из развертывающегося бинду эманируют другие сфероиды, манифестирующие три основные формы движения, творящие универсум. Затем в виде кон-

центрических кругов возникает сфероид *майянда* (māyāṇḍa), поле деятельности *видья-калаа*, или шакти, производящей ограниченное, двойственное сознание всех переживающих (существ) (*пралаякала*, *сакала*) от майи и ниже. Сфероиды пракрити и брахмы обеспечивают носителями (оболочками, телами), в которых функционирует переживающий, называющийся *сакала*. Брахма, Вишну и Рудра – владыки сфер от притхиви и до майи; Иша и Анашрита-шива – владыки высших таттв; Шива – владыка шива-таттвы, абсолютного источника всех калаа (хотя сам он находится за их пределами).

Глава 21

Гирлянда букв, или Варнамала

Теперь поговорим о «Речи» (vāk), великой идеи этих шастр. В шрути говорится следующее: «Четыре – это ступени в измерении Вак. Премудрые брахманы знают о ней. Существо, скрытое в пещере, не выходит. Четвертое проговаривается человеком в его речи».

Парабинду есть *шабда-брахман*, ведь при его разделении возникает «непроявленный звук» (*авьяктарава*, avyaktarava), скрытое Слово, а уже из него происходят проявленная речь и объекты, ею обозначаемые. Таково состояние высшего *шабда* (*парашабда*), развитие которого (*парашабда-сришти*) было описано в предыдущих главах. В ходе его дальнейшей эволюции уже предполагается существование ума и тела. Об этом говорилось по ходу описания проявления объектов (*артха-сришти*), о которых человек думает и произносит их имена. Именно *шабда-брахман*, проявляющийся в виде тел, есть *кундалини-шакти* (kuṇḍalinī śabdabrahma mayī).

В «Шарада-тилаке» (стр. 1-108, 109) говорится следующее: «Та, которая есть *кундалини* (kuṇḍalinī), всепронизывающий *шабда-брахман*, порождает *шакти*. Из нее появляется *дхвани* (dhvani), из дхвани – *нада* (nāda), из нада – *ниродхика* (nirodhikā), из ниродхика – *ардхенду* (ardhendu), из ардхенду – *бинду* (bindu), и затем уже появляется *параа* (parā)».

Sā prasūte kuṇḍalinī śabdabrahmamayī vibhuh
Śaktiṁ tato dhvanis tasmān nādas tasmān nirodhikā
Tato ‘ṛdhendus tato bindus tasmād āsīt parā tatah

Далее будет отмечено, что, как только появляется семичленное космическое развитие, оно воспроизводится в отдельных телах. *Кундалини* – это шабда-брахман, аспект *чайтаньи*, или сознания (*чит*). Под шакти здесь подразумевается *чит*, который активизируется благодаря *саттве* (sattvapraviṣṭā), которое есть

paramākāsāvastha. Под *дхвани* подразумевается, что то же самое сознание, активизирующееся благодаря саттве, пронизывается раджасом (rajo'nuviddhā), которое есть akṣarāvasthā. Под *надой* подразумевается, что то же самое сознание пронизывается тамасом (tamo'nuviddhā), или avyaktāvasthā. Под *народхикой* здесь подразумевается, что то же самое сознание насыщается тамасом (tamah-prācuryā), или саттвой (sattvaprācuryā), как считает Ардхенду. Под *бинду* подразумевается то же сознание, где эти два смешаны (tadubhayasamyogāt). Такое развитие, похоже, указывает на постепенный процесс прохождения шакти от тонких к более грубым формам потенции, пока не достигается уровень совершенной потенции для манифестации, состояния *гханавастха* (ghanāvasthā), или же бинду, в котором *крия* (kriyā) существует в виде полного созидательного совершенства. Так, говорится: «Движимая силой *иччха-шакти* (icchā-śakti-balākṛṣṭah), освещаемая *джняна-шакти* (jñāna-śakti-pradīpitah), эта шакти в мужской форме (pumrūpiṇī) Владыки (prabhu) выдвигает ту, которая зовется Действием (kriyākhyā), т.е. *крия-шакти*».

В «Шараде» говорится: «(Затем параа (parā)), и далее следует пашьянти (paśyanti), мадхьяма (madhyamā) и вайкхари-шабда (vaikharī-śabda). В этой последовательности кундали (kuṇḍalī), являющаяся Волей (иччха, icchā), Знанием (джняна, jñāna) и Действием (крия, kriyā), Светом (теджорупа, tejorūpa) и Сознанием (чидрупа, cidrūpa), а также пребывающая в форме гун (гунатмика, guṇātmikā т.е. пракрити), создает «гирлянду букв»».

Paśyantī madhyamā, vāci vaikharī śabda-janmabhūh.
Icchājñānakriyātmā'sau tejorūpa guṇātmikā.
Krameṇāneṇa sṛjati kuṇḍalī varṇamālikāṁ.

Параа – это шабда в виде неподвижной (niṣpanda) парабинду. Как уже объяснялось, она становится тройной, и этот тройной аспект с точки зрения шабда есть пашьянти, мадхьяма и вайкхари. Каждый из этих аспектов является проявленной формой непроявленного парабинду, или шабда-брахмана. Как утверждает

Рагхава, перемещаясь к другому месту в Ней (asyāṁ eva binduh sthānāntaraṃ gatah) это бинду, которое есть *параа*, непроявленное и неподвижное, называется речью (*вак*) пашьянти, мадхьяма и вайкхари. *Параа* находится в муладхара-чакре, *пашьянти* – в свадхиштхане (и выше), *мадхьяма* – в анахате (и выше) и *вайкхари* – в горле. В kuṇḍalī шакти пребывает в тонкой форме (*сукшма*) лишь света (jyotirmātrātmarūpi), а не в форме слышимого объекта (aśrotra-viṣayā). Отсюда она поднимается (urddhvagāmiṇī) и становится пашьянти, самопроявляясь (svayaṁprakāśā) в сушумна-нади (suṣumnām āśritā). Она снова становится мадхьямой, формой нада (nādarūpiṇī), когда достигает сердечного лотоса (*анахата*). Затем она поднимается как просто неразделенный **ХУМ** (saṁjalpamātrā avibhaktā). Именно она, проявляясь в груди, в гортани, на зубах, в носу, на нёбе и в голове, принимает форму всех букв (*варна*), что исходят от корня языка и губ, и таким образом становится вайкхари, матерью всех звуков, слышимых органами чувств (Рагхавабхатта). Тот же комментатор, ссылаясь на раздел «Кадимата» в «Тантрарадже», говорит: «Под влиянием собственной Воли (svatmecchāśaktighātena) высшая (uttama) форма *нада*, называющаяся *параа*, зарождается в муладхаре как *пранава* (prāṇavāyusvarūpatah). Когда же, подталкиваемая Волей (*иччха*), она появляется в свадхиштхане, то называется *пашьянти*, связанной с манасом. Последовательно сопровождаемая ею, она называется *мадхьямой*, связанной с буддхи в анахата. Увлекаемая вверх, она называется *вайкхари* в вишудхи, в области горла. Отсюда она зарождается как буквы от «а» до «kśa» благодаря тому, что находится в голове, в горле, на нёбе, на губах, на зубах, на языке (в корне, на кончике, и на задней части), в носу, на нёбе и в горле (вместе), на губах и зубах (вместе), а также в горле и на губах (вместе). Также говорится, что их «буквенность» (*акшаратва*, akṣaratva) имеет место в силу их разделения на различные части, начиная с буквы «а» и заканчивая буквой «kśa»».

Чит-шакти – это *параа*, и про нее говорится, что она есть *паравак*, не побуждаемая к вибрации майей, которая обнаруживается в силу того, что несет в себе отражение *чайтаньи* (caitanyā

bhāsaviśiṣṭatayā). Вибрирующие состояния, пашьянти и остальные два (saspandāvasthāh paśyantyādyāh). Пашьянти имеет природу бинду (bindutattvātmikā) и является формой общего (т. е. не конкретизированного) движения (samānya-praspanda-prakāśarūpiṇī), которое проявляется в районе между муладхарой и пупком (mūlādhārādi-nābhyantara-vyaktisthānā). Это называется пашьянти, поскольку является джняной (jñānātmakatvāt) и соотносится с манасом. Мадхьяма пребывает в форме внутреннего и внешнего инструментов (bāhyāntahkaraṇātmikā), а также проявляется как надабинду (nādabindumayī). Звук хираньягарбхи (hiraṇyagarbharūpiṇi) находится в области от пупка до сердца (nābhādihṛdayāntābhivyaktisthāna). Это связано с таттвами особых ментальных процессов и прочим (viśeṣasaṁkālpādisatattvā). Она является мадхьямой, когда буддхи является мадхьямой. Мадхьяма – среднее, то есть то, что находится «посередине между» пашьянти (видение, īkṣaṇa) и вайкхари (произнесение). Она не похожа на пашьянти, не выходит она и вовне (как вайкхари) вместе с полностью развитой вербализацией, а находится между ними. Вайкхари есть форма биджи (*биджатмака*, bijātmikā), мадхьяма – форма нада (*надарупини*, nādarūpiṇi), и пашьянти – форма бинду (*биндватмака*, bindvātmika). Вайкхари проявляется в районе между сердцем и ртом (hṛdayādhyāsyantābhivyaktisthānā). По мнению Рагхавы, это называется *вайкхари* в силу определенной (*вишеша*, viśeṣa) плотности (kharatva). Бхаскарарая («Лалита», строфа 81) выводит этот термин из vai – «очень» и khara – «твердое». По мнению Саубхагьясудходаи, vai означает «определенно», kha – «полость (уха)» и r – «входить». Но, в соответствии с йогашастрами, Дэви, пребывающая в форме вайкхари (*вайкхарирупа*), называется так, в силу ее порождения праной, называемой «*викхара*» (vikhara). Это проявляющиеся буквы (*вират-шабда*, virātśabda), которые по одной или же в сочетании производят определенные звуки, называемые *мантрами*. Строго говоря, все произносимые звуки являются мантрами, и всякая речь происходит из одного источника. Но в обычном смысле мантра подразумевает те буквы или комбинации букв, что используются в *упасане* и *мантрайоге* дэвата,

в поклонении шастр. *Артхасриишти кундалини*, – это *калаа*, возникающие из букв, таких как Рудра и Вишну-мурти, из их шакти и пр.

Корень man означает «думать», а суффикс tra указывает на оберегающий характер мантры. Ранее я говорил о мантре как о «ментальном движении, осуществляемом и выражающемся в виде речи», а также как о «силе в форме идеи (замысла), облаченной в звук». Но ввиду того, что это может быть неправильно понято, я поясню свою мысль. Единая высшая Шакти проявляется в виде двойного аспекта Слова: орган, при помощи которого слышится звук, и объект (*артха*), на который указывает слово. Ребенка обучают значению слов. Определенный объект отмечается как обозначенный словом. Но мантра – это *дэвата*. И точно также *садхака* получает наставления относительно того, кем является этот деэвата. Однако он не видит этого дэвата сразу. На его уровне дэвата проявляется как слышимый звук, пробуждающий определенное ментальное движение, или трансформацию ментальной субстанции. На следующей стадии, применяя *мантра-садхану*, пытаются постичь дэвата, познавая его не только как слово и его мысленный эквивалент, но и как форму той Силы, смутным отражением которой они предстают в мире ума и материи. Эта Сила бесконечно могущественнее, чем что-либо еще, а мантра – это определенная форма дэвата. Сила, благодаря которой этот дэвата постигается (реализуется в садхаке), также есть шакти, то есть *садхана-шакти* является способностью отдельного садхаки постигать, или достигать реализации посредством садханы. Дэвата бесконечно более велик, и садхаку надлежит его познать (реализовать). Всё есть шакти, но то, что именно стараются постичь – это сама Шакти, представленная садхаке в форме мантры. Конечно же, Брахман пребывает во всех вещах как их субстанция, и все без исключения формы становления есть шакти. Ограниченные формы мы постигаем сразу, и для этого нам необходимы ум, органы чувств и внимание только в их функциональном аспекте. Однако дэвата, являющегося мантрой, нельзя постичь лишь таким образом, ведь сам по себе это не объект

обычного материального мира (так как он отличается от слышимого звука и от мысли, которая за ним следует). Садхака должен проникнуть сквозь оболочку слышимого звука (*шабда*) и постичь дэвата, чьей формой является мантра. Он может это сделать посредством объединения *мантра-шакти* (mantra-śakti) со своей собственной *садхана-шакти* (sādhana-śakti). Последняя дает возможность постижения благодаря приложению своих собственных усилий (*садхана-шакти*). Благодаря такому усилию сознание, манифестирующееся как *садхана-шакти*, объединяет и то и другое, и сознание, которое есть дэвата, таким образом постигается и проявляется для садхаки. Это *сагуна*, или форма *вачака* (vācaka) *дэвата*, и когда она постигается во всей полноте, то приносит садхаке постижение (реализацию) *вачйа-шакти* (vācyā-śakti), которая указывает на *сагуна-дэвата* (saguṇa-devatā). Короче, Дэви, или высшая Шакти, имеет две формы: ее грубая (*стхула*) *сагуна*-форма как мантра (*мантрамайи*, mantramayī), и ее тонкая (*сукшма*) форма как свет (*джьотирмайи*, jyotirmayī). Постижение есть переход от косвенного знания через слово и его ментальный эквивалент к прямому знанию в форме определенной мантры, осуществляющей связь с *дэвата*.

Шабда-брахман – всепронизывающая и неразделенная шакти, а мантра – его определенная манифестация. «Буквенное звучание» (*варнатмака-шабда*, varṇātmaka-śabda) манифестируется благодаря акаше и контакту окружающего воздуха с органами речи. Его формирование в виде слова происходит в ответ на движение мысли, или идеи, которая по собственной воле ищет свое воплощение вовне в виде слышимого звучания. Всякое *шабда* имеет соответствующее *артха*, поскольку одно не существует без другого. Само слово «*артха*» происходит от корня ṛi, означающего получать, знать, обладать. Артха – это обозначаемое шабда, а также то, что познается и чем обладают. Артха может быть тонким (*сукшма*) или грубым (*стхула*). Второе представляет внешний физический объект, обозначаемый речью, а первое – умственная модификация (*вритти*, vṛtti), связанная с грубым объектом, поскольку, когда объект воспринимается, ум превращается в соответствующий

эквивалент воспринимаемого объекта. Таким образом, ум обладает двумя аспектами: в одном из них он – воспринимающий (*грахака,* grāhaka), а в другом – воспринимаемое (*грахья*, grāhya), в виде впечатлений ума. Познающий аспект ума называется *шабда* и *именем* (nāma), а тот аспект, в котором он познается – называется *артха* и *формой* (rūpa), притом что шабда связано со всеми умственными действиями. В ходе эволюции универсума нерасчлененное *шабда* разделяется на тонкое *шабда* и тонкое *артха*, которые затем превращаются в грубые имя и форму, поскольку космический Ум проецирует свою тонкую форму на чувственный уровень бытия, обычно называемый физической, или грубой формой. Таким образом, тонкое имя (шабда), связанное с познанием, называется *матрика* (mātṛkā), а тонкая форма (артха) – это впечатления ума. Тогда как грубые имена – это произносимые буквы (*варна*), обозначающие грубые внешние физические объекты (*стхула-артха*).

Подобно тому как тело может быть причинным, тонким и грубым, есть три категории космического и индивидуального состояний: сон без сновидений, со сновидениями и бодрствование (prajña, taijasa и viśva; īśvara, hiraṇyagarbha, vaiśvānara, или virāt), а также четвертое состояние turīya, – точно также имеются и три состояния (bhāva) звука: пашьянти, мадхъяма и вайкхари, которые развертываются из четвертого высшего и нерасчлененного состояния (parā). Это последнее и пашьянти представляют собой причинный аспект шабда, поскольку пашьянти есть актуальный движущий аспект неподвижного *параа*. Мадхьяма – это *хиранья-гарбха*. Сукшма-шабда и его соответствующий объект (*артха*) относятся к тонкому телу (*линга-шарира* (liṅga-śarīra)). В процессе творения космический ум вначале развертывает *пашьянти-шабда* и *артха*, а затем проецирует эту тонкую форму (*артха*) на мир чувственного восприятия, что выражается в виде разговорной речи, формируемой посредством гортани и ротовой полости.

Вайкхари – это *вират-шабда*, относящееся к грубому телу (*стхула-шарира*), также как и обозначаемые им материальные объекты. Грубое шабда – это язык, то есть предложения (*вакья*),

слова (*пада*) и буквы (*варна*), являющиеся выражением мыслей и мантр. Пашьянти характеризуется общим движением (*саманья-спанда*, sāmānyaspanda), первым неопределенным толчком *вайю* (vāyu) по направлению к манифестации. Мадхьяма – это обособляющее движение (*вишеша-спанда*, viśeṣaspanda), начало разделения *вайю*. А вайкхари – это четкое и членораздельное движение артикулируемой речи (*спаштатара-спанда*, spaṣṭataraspanda). Ментальный объект (*артха*) – это отпечатки, оставленные на тонком теле предыдущими переживаниями (*самскарами*), которые активизируются, когда *джива* вновь пробуждается к обычному восприятию и припоминает то, что было до поры затеряно в космическом глубоком сне без сновидений (*сушупти*) во вселенском коллапсе (*пралайя*). Причина (kāraṇa) пробуждения *самскар*, – *шабда*, или *нама*, тонкое или грубое, связанное с определенной формой (*артха*).

Таким образом, имеется двойная линия творения от шабда-брахмана, а именно: язык, выражающий мышление, и объекты, которые им обозначаются. Произносимая речь представляет собой манифестацию внутреннего «наименования», или мышления, схожего у людей разных народностей. Возможно, именно поэтому телепаты, чей мозг может настраиваться на других, способны читать мысли говорящих на неизвестных им языках. Однако *вайкхари-шабда* отличается у различных народов в силу неодинаковых расовых и климатических условий, особенностей строения органов речи и т.д. Для каждого человека, говорящего на каком-либо из языков, название любого объекта является огрубленным выражением внутреннего мыслительного движения. Он побуждает это движение и выражает его. Он побуждает мышление, и это мышление является сознанием в форме ментальной деятельности. Такая активность может быть настолько интенсифицирована, что она сама себя заставляет творить. Это и есть *мантра-чайтанья*, когда мышление находится не только во внешней шелухе (оболочке), но оживляется через собственный центр сознания.

Вышеизложенное – ничто иное как основанный на теории мантры способ показать, что однородное (гомогенное) сознание разделяется подобно Шакти и проявляется как субъект (*шабда*) и объект (*артха*), вначале в виде тонкой формы ума, когда его содержание порождается *самскарами*, а затем в виде грубой формы языка как выражение идей (мыслей) и физических объектов (*артха*), которые творящий, или космический Ум, будучи источником впечатлений для индивидуального воспринимающего субъекта, проецирует на мир чувственного восприятия. Какое-либо природное имя – это звук, производимый взаимодействием образующих его движущихся сил. Поэтому говорится, что тот, кто мысленно или же вслух с творящей силой произносит какое-либо природное имя, то вызывает к существованию ту вещь, которая это имя носит. Например, «ram» – семенной слог (*биджа*) огня, и считается, что он является выражением в виде грубого звука (*вайкхари-шабда*) тонкого звучания, производимого активностью тонкой огненной силы. Но лишь простое произнесение слога «ram» или какой-либо иной мантры есть ничто иное, как движение губ. Но когда мантра пробуждена (prabuddha), вернее, когда осуществлена *мантра-чайтанья*, – садхака может работать с этой мантрой.

Вполне естественно, что во всех случаях именно созидающее мышление и вдыхает жизнь в произносимый звук, который в нашем случае производит малую человеческую магию, также как вначале оно участвовало в великом магическом действе Создателя мира. Его мышление – творческое единение всех мыслей. Каждый человек есть Шива, и он может обрести Его силу в той мере, в какой он способен осознанно реализовать себя таковым. Ведь мантра и дэвата суть одно и то же. Присутствие последнего осуществляется посредством *джапы*. Повторение мантры (*джапа*) можно сравнить с тем, как, тряся спящего, пытаются его разбудить. Две губы – Шива и Шакти. Их движение – совокупление (*майтхуна*). Исходящий из этого звук (*шабда*) – природа бинду. Получается, что сотворенный дэвата является как бы сыном садхаки. Но так проявляется не сам высший Дэвата (пребывающий в бездействии), ведь данная эманация производится садхакой

лишь для собственного блага. Появляющийся таким путем ребенок-шива (bāla-śiva) укрепляется тем, что садхака ему дает для развития. Оккультизм интерпретирует весь этот символизм в том смысле, что Дэвата является чистой формой сознания садхаки, которое пробуждается и укрепляется, обретая тем самым благие качества. Именно его сознание, превращающееся в бала-шиву, по мере того, как набирается сил, становится самой божественной Силой. Все мантры пребывают в теле как формы сознания (*виджняна-рупа*, vijñānārūpa). Когда мантра полностью реализуется, она оживляет *самскары*, и для ума проявляется *артха*. Мантры, следовательно, – форма самскар джив, артха которых проявляется для чистого сознания. Суть всего этого состоит в сосредоточении и оживлении мышления и воли. Но для этого необходим метод, а именно, язык и определенное разнообразие практик, соответствующих поставленной цели. И кроме того, предписывается *мантра-видья* (т.е. объяснение того, чем является мантра). Для мышления в вышеизложенном смысле необходимы слова (грубые или тонкие). *Мантра-видья* – это наука о мышлении, а также о его языковом выражении, как развертывающихся из Логоса, или самого *шабда-брахмана*.

Именно в этом смысле считается, что универсум состоит из Букв. Пятьдесят букв (или пятьдесят одна) санскритского алфавита представлены в виде гирлянды отрубленных голов, которые обнаженная Мать-Кали, темная как грозовое облако, носит на себе, когда стоит на белом, похожем на труп (śavarūpa) теле Шивы, среди костей и мертвечины, животных и птиц, на пылающей земле. Ведь это она «убивает», или поглощает все звучания и их объекты во время полного уничтожения всего (*махапралайя*). В своем аспекте *маха-кундали* она сворачивается вокруг *шива-бинду*, из которого она и происходит. Маха-кундали с одним кольцом – это бинду; с двумя кольцами – пракрити-пуруша; с тремя – шакти (*иччха*, *джняна*, *крия* и три гуны – *раджас*, *саттва* и *тамас*); с тремя с половиной – она является актуально творящей (sṛṣṭyunmukhī) вместе с vikṛti. Затем следуют четыре кольца и так далее до пятидесяти или пятидесяти одного. В соответствии с «Шакти-

самгама-тантрой» (Utpatti-khāṇḍa, Ullāsa 1) это: Ekajatā, Ugratārā, Siddhakālī, Kālasundarī, Bhūvaneśvarī, Caṇḍikeśvarī, Daśamahāvidyā (десять колец), Smaśānakālikā, Candabhairavī, Kāmatārā, Vaśikaraṇa-kālikā, Pañcadaśī, Ṣoḍasī, Chinnamastā, Mahāmadhumatī, Mahāpadmāvatī, Ramā, Kāmasundarī, Dakṣiṇakālikā, Vidyeśī, Gāyatrī (24 кольца), Pañcamī, Śaṣṭhī, Mahāratneśvarī, Mūlasañjīvanī, Paramākalā, Mahānīlasarasvatī, Vasudhāra, Trailokyamohinī, Trailokyavijayā, Mahākāmatāriṇī, Aghorā, Samitamohinī, Bagalā, Arundhatī, Annapūrṇā, Nakulī, Trikaṇṭakī, Rājeśvarī, Trailokyākarśiṇī, Rājarājeśvarī, Kukkutī, Siddhavidyā, Mṛtyuhāriṇī, Mahābhagavatī, Vāsavī, Pheṭkarī, Mahāśrīmātṛsundarī и Śrīmātṛkotpattisundarī (51 кольцо).

Считается, что каждое кольцо представляет собой тонкую форму каждой буквы (*матрика*, mātṛkā), а также обозначает количество разделов (kūta) в мантрах каждого из Дэвата. *Махакундали* (mahākuṇḍalī), сворачивающаяся вокруг шива-бинду и представляемая безразмерной математической линией, образует вместе с ней одну точку. А когда приходит время творения, *махакундали* разворачивается и создает весь универсум в форме букв и объектов, ими обозначаемых. Сотворив всё это, она снова успокаивается в корневом центре тела (*муладхара*) всех живых существ в виде *кундалини*, откуда затем снова выходит как пашьянти, мадхьяма и вайкхари-шабда. В тантрах тело человека называется микрокосмом (*кшудрабрахманда*, kṣudrabrahmāṇḍa). Внутри себя оно содержит всё существующее в универсуме (*махабрахманда*, mahābrahmāṇḍa), само являясь его частью. В «Йогинихридая-тантре» (гл. I. стр. 36) говорится, что когда Шакти впервые видит (т.е. мыслит), она становится *парамакалой* в форме Матери (*амбикарупа*, ambikārūpa), которая одновременно и высшее Умиротворение (*парамашанта*, paramā-śāntā) и высшая Речь (*паравак*). Она видит манифестацию шабда от пашьянти до вайкхари. Когда Воля (*ичча-шакти*) уже готова проявить универсум в форме Семени (*биджа*) – это состояние пашьянти. Это śakti-vāmā. *Мадхьяма-вак*, или знание (*джняна*) – это *джьештха*. Здесь происходит первое обретение формы – *матрика* (mātṛkātvaṁ-āpanna), поскольку уже

имеется определенного рода движение (viśeṣa-spanda). Состояние вайкхари относится к действию *крия-шакти*. Грубый универсум проявляется как ее форма. Как предыдущая шакти (связанная с *мадхьяма*) производит тонкие буквы *матрики*, являющиеся *васанами*, так и последняя (то есть связанная с вайкхари) есть шакти грубых букв (*варна*), из которых и состоят слова и их объекты. Эти буквы образуют Гирлянду Матери (*варнамала*), исходящую из нее в виде *кундали* и поглощающуюся ею в йоге, носящей ее имя.

Как говорится в «Йогакундали-упанишаде»: «Вак (сила Речи, или Логос) прорастает в *параа*, дает листочки в пашьянти, почки в мадхьяме и цветет в вайкхари. Обращенный же вспять такой порядок производит поглощение звука. Тот, кто приходит к осуществлению (постижению) великого Владыки Вак, нераздельная светящаяся Самость того не подвергается влияниям слов (*шабда*), какими бы они ни были». В «Хатхайога-прадипике» (4, с. 101-102) об этом лаконично сказано: «Всё, что слышится как звук, есть шакти. Свернутое состояние (laya) таттв (элементов развития пракрити) – то, в чем звука не существует. До тех пор, пока присутствует идея пространства, звук (или вибрация) будет слышаться. Беззвучное называется *парабрахманом*, или *параматмой*». Таким образом, шабда-брахман представляет собой брахмана в его причинном аспекте манифестирующегося *шабдартха*. Это – ментально-конструирующий кинетический аспект нерасчлененного пространства сознания, философское *чидакаша* и культовый *сагуна-брахман*. Это *чит-шакти*, носителем которой является нерасчлененная *майя-шакти*, или несотворенная, нерожденная и постоянная, манифестирующая божественность, которая развертывает изменчивые миры имени и формы (*нама-рупа*) силой своей чудесной и непостижимой майи. Поэтому, как говорит Чанди: «Кланяюсь той, которая есть постоянная Раудри, Гаури и Дхатри, – кланяюсь снова и снова. Той, которая есть сознание во всех существах, – кланяюсь снова и снова».

Глава 22

ОМ

Древние индусы обладали способностью, которую должны особенно ценить в наши дни, наполненные многословием, – они могли обходиться немногими словами при обсуждении серьезных вещей. Примером этого является мантра **ОМ**. Этот краткий слог содержит в себе всю философию, которую не смогли бы вместить многие тома. Я бы еще добавил, что это именно восточная философия, которая получает всё большую поддержку со стороны западной науки. Но эти два направления смогут найти точки соприкосновения лишь тогда, когда западная наука отбросит, как выражается мой друг, свои «привычные шоры». Тогда появится шанс возникновения науки, являющейся религией, и религии, являющейся наукой.

Мантра **ОМ** состоит из трех букв **А**, **У** и **М**, причем взаимодействие первых двух порождает **О**. Над этими двумя буквами ставится знак *чандрабинду*, или нада и бинду, изображающийся в виде полумесяца с точкой над ним. Нада и бинду представляют собой два аспекта из множества того, что в Индии называется Матерью, или Великой Силой (*махашакти*); на ближнем Востоке она называлась *Magna Mater*, а у гностиков – *Megale Dunamis*. Это в равной мере производящая и материальная Причина универсума, который проявлен как ее форма, или тело. *Нада* представляет собой мантрическое имя первого прохождения силы, собравшейся воедино в виде плотной напряженности (*гханибхута*, ghanībhūta) *бинду* в целях созидания универсума, и это бинду разделяется ею на троицу энергий, обозначаемых буквами **А**, **У** и **М**. Таким образом, нада и бинду представляют собой непроявленное «четвертое» (турья) состояние, непосредственно предшествующее манифестации мира, где всё живое существует в трех состояниях: сон без сновидений, сон со сновидениями и бодрствование.

Человек всегда был склонен к антропоморфизации. На Западе Творца называют Отцом. На Востоке это более точно назы-

вается «Творящим существом», а шакты называют Матерью, поскольку творящая Сила зарождается в ее Чреве, которое является сознанием, и, кроме того, она порождает и питает весь универсум. Первая мантра, в которую посвящается ребенок – Ма, или Мама. Это первое слово, и оно же часто оказывается последним словом на устах умирающего. Уважение к своей матери – это уважение по отношению к Матери всего, и кто во время жизни и во время смерти пьет молоко этой Матери, тот приближается к Ней. И более того, материнский аспект Её, которая и есть Брахман, – единственное, что полностью манифестируется в этом мире. То, чем она является сама по себе (*сварупа*), умом или органами чувств не познается. В «Йогинихридая-тантре» говорится следующее: «Кто из мужей знает сердце женщины? Только Шива знает сердце Йогини». Это космическое сердце универсума, чье сжатие и расширение производит на свет и снова поглощает миллионы миров. Этот процесс в брахманизме называется *правритти* (pravṛtti) и *нивритти* (nivṛtti); в даосизме это же называется Инь и Ян. Относительно человеческого знания высшая Сила считается Бытием (*сат*), Сознанием (*чит*) и Блаженством (*ананда*). Изначальная Сила (*адья-шакти*, ādyā-śakti) находится за пределами проявленной индивидуальности, поскольку ограниченное переживание огорожено умом и материей. Хотя в самой *адья-шакти* и нет личности в нашем понимании этого слова, тем не менее она всегда предстает как *персонификация* в форме всех индивидуальных (*вьяшти*, vyaṣṭi) вещей мира. Это также и личность как совокупность (*самашти*, samaṣṭi) всех подобных персонификаций. Будучи бесконечной, она содержит в себе совокупность любых человеческих и прочих переживаний. И хотя эта Великая Сила (*маха-шакти*, mahā-śakti) сама по себе находится за пределами ума и органов чувств во тьме (как это представляется обычному человеку), которой является тело Махакали, тем не менее ее манифестации воспринимаемы.

Что же касается манифестации в качестве основополагающей жизненной потенции, связующей нити (sūtrātmā) всех категорий живых существ и образующей единый поток жизни, – то

это тот принцип, на котором основывается вся монистическая философия. Ничто не может иметь абсолютное начало или конец. Всё видоизменяется. Следовательно, рождение и смерть – всего лишь модусы бытия. Любое существование представляется как узел, завязывающийся на бесконечной веревке в момент рождения и развязывающийся в момент смерти. Ничто никогда не возникает из ничего и не становится ничем. Абсолютные начало или конец непостижимы. Определенный универсум появляется и длится. Рождение, жизнь и смерть – это модусы универсальной трансформации, управляющей всей органической жизнью «от травинки и до самого Брахмы». Великая бесконечность всегда остается сама собой, проявляясь при этом как ограниченное функционирование и его результаты, а также как внешняя дискретность, в силу ограниченности органов чувств, воспринимающих ее активность. Перед сознанием никогда не предстает вся Истина сразу, но лишь та ее часть, на которую в данный момент направлено прагматичное внимание; именно поэтому она представляется локализованной и ограниченной во времени. Но на самом деле присутствует лишь бесконечный жизненный поток, простирающийся от основополагающего потенциала и до своей актуализации – поверхностной оболочки материи, которая есть ничто иное, как бесконечно малая часть результата, произведенного функцией Субстанции относительно всеобщей, универсальной производительности.

Что же касается пространства (*акаша*), то оно гораздо более однородно, чем материя, внешняя грубая оболочка основополагающей, пребывающей в сердцевине бытия Силы. Пространство непрерывно и всепронизывающе. Оно считается в тысячу раз более плотным, чем грубая и тяжеловесная материя. Поэтому видимая нами земля – лишь микроскопическая точка, созданная жизненной Силой (Шакти) Субстанции (Шива) посреди невидимой, вечно активной, но по своей природе неподверженной влияниям божественной субстанции, пронизывающей все пространство. Здесь ничто не существует независимо от другого, но всё по сути проявляется как модификации единой Силы. А так

как эта Сила сама по себе жизнетворная и созидательная, то и ее результаты, или модификации, такие же. А так как всё это есть Бытие с потенциалом жизни во всех ее проявлениях, то ни одна его манифестация не является «мертвой», хотя под «жизнью» мы обычно подразумеваем только то, что проявляется в виде эволюционного развития. Поэтому поиски происхождения жизни тщетны, ведь жизнь не прекращается и не имеет начала.

Все вещи части единой Матери, которая есть сама Жизнь. Она проявляется в бесчисленных формах, но наиболее широкое обобщение ее активности раскрывается в трех видах деятельности: созидающее строительство, разрушающая дезинтеграция и удерживание этих двух противоположных движений в равновесии. Нада-бинду разделяется на троицу – воля (*иччха*), знание (*джняна*) и действие (*крия*), «солнце», «луна» и «огонь», и эта саморазвертывающаяся Сила таким тройным способом манифестируется в материи. Эти три силы и есть А, У и М, или Брахма, Вишну и Рудра. Но это не «боги», поскольку есть лишь один Бог. Эти три являются «сияющими» (*дэва*), будучи аспектами и особыми манифестациями единой божественной Силы, чьим ногам (со слов шастры) поклоняются даже Брахма, Вишну и Рудра. Они – обожествление научных концепций, т.к. их содержание относится к аспектам высшей Силы, которая есть Бог. С научной точки зрения они выступают как три функции живой субстанции. Неправильно было бы полагать, что Бог в своем аспекте Брахмы создал мир миллиарды лет тому назад, и с тех пор больше ничем не занимался, или, что Он в форме Рудры, всё еще не имел возможности проявить свою силу уничтожения. Брахма всё время создает снова и снова элементы манифестирующейся субстанции, которые Рудра всё время разрушает. Вся природа пронизана этими двумя силами, творящими и уничтожающими формы, соединяющими и расчленяющими, анаболизмом и катаболизмом, тенденциями изменять и консервировать материю и пр. Три аспекта А, У, М изначальной Силы (*нада-бинду*) всегда активны. И если Рудра разрушает комбинации творения и, таким образом, действует в направлении окончательного уничтожения вещей,

т. е. дезинтеграции форм на более простые элементы (*махабхута*, mahābhūta), или же превращает их в бесформенную субстанцию (*пракрити*), материальную причину всего, то Брахма создает их заново благодаря своей восстанавливающей молекулярной активности, и, таким образом, он спасает живые организмы от постоянных разрушительных процессов. Вишну – сила, удерживающая материю между этими конфликтующими тенденциями, и, таким образом, она поддерживает всё существующее. Но вещи обладают лишь относительной стабильностью, и поэтому мощь Рудры в конце концов достигает своей цели. И сама материя лишь относительно стабильная форма энергии, из которой, как из высшей Воли, она появляется, и которой же она снова поглощается, когда приходит к своему конечному состоянию. И именно Вишну удерживает все это в равновесии. Если абстрагироваться от индивидуального существования и взглянуть на итог манифестирующейся энергии, то можно сказать, что Вишну, поддерживающий мир в пространстве и времени, является теологической формулировкой закона общего сохранения энергии. Западная наука находит всё больше подтверждений этим интуитивно познаваемым законам и истинам. В данном случае **ОМ** можно рассматривать как символ (*пратика*, pratīka) основополагающего жизненного потенциала вселенной, а также трех энергий, благодаря которым он актуализируется и материализуется как пять форм материи, а именно: пространственная (*акаша*) (хотя пространство не является плотной материей), воздушная (*вайю*), огненная (*агни*), жидкая (*ап*) и твердая (*притхиви*). Согласно адвайта-веданте, поклоняясь и медитируя над этим потенциалом и над всем тем, что связанно с ним, человек самореализуется как единая жизненная энергия (*шакти*), Мать всего.

Глава 23

Ожерелье Кали

Мир никогда не оставался без Мудрости (*мула-веда*, mūla-veda) и Учителей. Но уровни и способы их воплощения обязательно отличались, обуславливаемые способностями и восприимчивостью людей. И кроме того, в зависимости от уровня духовного развития верующих, символы также могут обретать различные значения. Эти уровни и многообразие представлений привели к поверхностному мнению, что различие вер исключает наличие какой-либо единой для всех Истины. При более глубоком исследовании этой темы становится ясно, что, хотя и существует единая сущностная Мудрость, ее открытие всегда будет осуществляться на фоне тех или иных культурно-обусловленных символов, и поэтому всё будет соответствовать определенным национальным особенностям и характерам. Эти символы, конечно же, не будут пониматься теми, кто не ознакомился с соответствующими верованиями и отличается темпераментом от создавших их людей.

Для обычного западного ума символы индуизма часто кажутся отталкивающими и абсурдными. Но не следует забывать, что и некоторые символы западных верований производят такое же впечатление на индусов. К картинам «принесения в жертву ягненка» и прочим подобным образам крови и смерти они испытывают естественное отвращение. Но с другой стороны, не редко такое же чувство переживает и западный человек при виде ужасающих форм, которымы индусы наделяют окружающие нас, несомненно, устрашающие проявления. В этом мире всё далеко не безоблачно. Подобные же различия можно обнаружить даже среди людей одной культуры и общей веры. До того как католический культ «Священного сердца» преодолел сопротивление, с которым его поначалу встретили, а затем и какое-то время спустя, его образы многие воспринимали с неприязнью и отзывались о них словами, которые в наши дни прозвучали бы как святотатство. Подобные различия, вероятно, будут существовать до тех

пор, пока люди отличаются своими умственными наклонностями и темпераментом, а также пока они не достигнут уровня, где, обнаружив сущностную истину, они перестанут обуславливаться частными формами ее выражения. Мы также должны различать общепринятое значение символа и его действительное значение. Еще совсем недавно английские крестьяне и прочий люд танцевали вокруг увитого цветами «майского дерева». Тот факт, что столб первоначально (как и все остальные подобные сооружения) символизировал великий фаллос (*линга*), мало у кого вызывает сомнения, как и то, что в прошлом народ, танцуя вокруг него, ничего не знал об этом. Епископская митра считается головой рыбы, изображение которой носили древние жрецы на ближнем востоке.

Давайте проиллюстрируем эти общие замечания, рассмотрев одно из украшений Кали, вызывающее у многих незнакомых с индуизмом страх и отвращение. Кали – Божество в том его аспекте, который поглощает все те вещи, которое оно же и создало. «Кали» называется так, поскольку она пожирает время (kāla), вновь обретая свою темную бесформенность.

В «Маханирвана-тантре» (4, с. 30-34) о высшей Матери говорится так: «О ты, высочайшая Йогини, движимая только лишь Его волей, творишь, поддерживаешь и поглощаешь этот мир вместе со всем, что в нем движется и не движется.

Махакала (великое время), уничтожающий вселенную, – твоя форма. Во время разрушения вещей именно Кала (время) поглотит всё, и по этой причине Он называется Махакала. А так как Ты пожираешь самого Махакалу, то Тебя зовут высшей, изначальной Каликой (kālikā).

Поскольку Ты пожираешь время, – Ты зовешься Кали, и поскольку Ты являешь собою источник, а также поглощаешь все вещи, – Ты зовешься Адья-кали. После процесса поглощения вновь обретая свою собственную природу – темную и бесформенную, Ты остаешься единой, невыразимой и неописуемой.

Хоть и проявляешься в некоей форме, Ты – бесформенная; хотя сама и не имеешь начала, обретаешь множество форм благодаря майе; Ты – начало всего, Творец, Хранительница и Разрушительница».

Так из Нее, из ее природы, которая неотдельна от Шивы, из состояния *ашабда*, источаются все буквы и слова (*шабда*), а также обозначаемый ими мир вещей (*артха*). И Ею же как Кали они поглощаются.

Всё это действо происходит на кладбище, где сжигают трупы (*смашана*, śmaśāna), посреди белых, высушенных на солнце костей и частей тела, разгрызаемых и растаскиваемых животными и птицами-падальщиками. Здесь героический (*вира*) практикующий (*садхака*) глубокой ночью совершает свои повергающие в трепет ритуалы. Кали – главное действующие лицо данной сцены, поскольку она есть тот самый аспект великой Силы, который поглощает все вещи во времена разрушения вселенной. И только тот сможет бесстрашно осуществлять такое поклонение, кто отбросил все мирские пристрастия и ищет соединения лишь с Ней, как единое блаженство и совершенное переживание. И на этой пылающей земле все мирские желания сгорают. Кали обнажена и темна как грозовое облако. Она сумрачна, поскольку находится за пределами ума и речи, и низводит все вещи до такого мирского «небытия», каковым является пустота (*шунья*) всего того, что мы знаем; и в то же самое время – это всё (*пурна*, pūrṇa), что является Светом и Умиротворением. Она обнажена и окутана лишь пространством (*дигамбари*, digambarī), поскольку ее великая Сила безгранична. Она сама по себе находится за пределами майи (*майятита*, māyātītā), своей Силы, посредством которой скрывает свою собственную природу и создает весь универсум. Она стоит на белом, похожем на труп (śavarūpa) теле Шивы. Он белый, поскольку является освещающим (*пракаша*), трансцендентным аспектом сознания. Он инертный, поскольку является неизменным аспектом Высшего; тогда как Она, – изменчивый аспект того же. На самом деле Он и Она – одно и то же, будучи

парным аспектом Единого, по сути неизменным, но проявляющемся как изменчивое.

Очень многое можно было бы рассказать о других ее символах, таких, например, как распущенные волосы, высунутый язык, тонкая струйка крови, вытекающая из уголка рта, позиция ног, фартук из отрубленных мужских рук, повязанный вокруг талии, об оружии и прочих атрибутах. Но здесь я обращусь только к ее ожерелью из свежеотрубленных голов на ее шее, которое символизирует *варнамалу*.

Некоторые полагают, что первоначально Кали была богиней темнокожих жителей с холмов Виндхья, и лишь потом брахманы включили ее в свои культовые практики. Считается, что она была обожествленной принцессой этого народа, которая воевала против белых арийских завоевателей, и отмечают тот важный факт, что отрубленные руки имеют белый цвет. Западные люди могут сказать, что Кали была воплощением индийского менталитета, обожествляющего силу смерти. Восточные же люди могут на это ответить, что она является символом (saṁketa), возникшим в результате воздействия ее духовной силы на индийский ум. Но здесь я не буду обсуждать эту тему.

Перед нами стоит вопрос: что же сегодня представляет собой этот образ, и чем он был несколько веков назад для посвященных в Её символизм? В рамках эзотерического подхода эта гирлянда описывается как состоящая из голов демонов, покоренных богиней силой ее праведности. В соответствии с внутренней традицией индийской тантра-шастры, эти нанизанные на шнур головы означают «гирлянду букв» (*варнамалу*), т.е. это 50 или 51 буква санскритского алфавита. И та же самая интерпретация дается в буддийской «Демчог-тантре» относительно гирлянды на шее великого Херуки. (см. «Śri Cakra Sāmbhara – A Buddhist Tantra») Эти буквы представляют собой весь универсум имен и форм (*нама-рупа*), то есть слова (*шабда*) и их объекты (*артха*). Она пожирает, или «убивает» всё, т.е. во время великого уничтожения она поглощает своим нерасчлененным сознанием всю вселенную.

Она носит на себе буквы, которые она же, как творец, и порождает. Она носит на себе буквы, которые она же, как разрушающая сила, снова втягивает в себя. С этими буквами связана глубочайшая доктрина, в которую я, по причине ее обширности, не буду углубляться. Тем более, что в одной из предыдущих глав об этом уже говорилось. Движение ее творящего проецирования вовне отмечается тонкими и грубыми буквами, которые располагаются на лепестках внутренних телесных центров, или лотосов.

Если коротко, то *шабда*, которое буквально означает «звучание», в своем причинном состоянии (*парашабда*) известно как высшая Речь (*паравак*). Это *шабда-брахман*, или Логос, – тот аспект реальности, или сознания (*чит*), в котором он является непосредственной причиной творения, то есть таких проявлений дихотомии в сознании, как «Я» и «Это», субъект и объект, ум и материя. Состояние, при котором имеет место причинное «звучание», есть «космическое состояние сна без сновидений» (*сушупти*). Логос, пробуждаясь из своего причинного сна, «видит», т.е. творчески измышляет вселенную, и тогда он узнается как *пашьянти-шабда*. Когда сознание «видит», или измышляет, в творящем Разуме возникают формы, представляющие собой отпечатки (*самскары*), которые передаются из предшествующих миров, и прекращающиеся, когда универсум снова переходит в состояние причинного сна без сновидений. Но всё это вновь возникнет, когда бесформенное сознание опять пробудится для чувственной жизни в мире форм.

Космический ум вначале является как познающим субъектом (grāhaka), так и познаваемым объектом (grāhya), поскольку он еще не спроецировал свое мышление на уровень материи. Ум, как познающий субъект, есть *шабда*, и ум, как познаваемый объект, т.е. ум в форме объекта, есть тонкое *артха*. Это *шабда*, называемое *мадьхяма-шабда*, есть «внутреннее наименование», или «скрытая речь». На этом уровне то, что соответствует произносящимся буквам (*варна*) – это «матушки» (mātrikā), тонкие формы произносимых слов. На этом же уровне происходит разделение

сознания на субъект и объект, но последний в данном случае находится внутри, а формы являются частью Самости. Это и есть состояние «космического сна со сновидениями» (*свапна*). Затем космический Разум проецирует эти ментальные образы на материальный план, где они материализуются как грубые физические объекты (*стхула-артха*), которые оставляют отпечатки в уме сотворенного сознания. Это «космическое состояние бодрствования» (*джаграт*). На этой последней стадии посредством органов речи, соприкосающихся с воздухом, движение мыслей выражается как «произносимые речения» (*вайкхари-шабда*, vaikharī-śabda), состоящие из букв, слогов и предложений. Такой состоящий из букв звук есть манифестирующееся *шабда*, или имя (*нама*), а физические объекты, обозначаемые речью, – это грубое *артха*, или форма (*рупа*).

Манифестирующаяся речь может отличаться у разных людей в силу их индивидуальных и расовых особенностей, как отличаются ландшафт и климат в местах их проживания. В одной традиции говорится, что когда-то, до начала строительства вавилонской башни, существовал общий для всех язык. Из букв, имен и их значений, или объектов, т.е. из концепций и их воплощений, состоит весь мир. Когда Кали поглощает мир, т.е. имена и формы, обозначаемые буквами, то исчезает и двойственное сознание. Нет ни «Я» (*ахам*), ни «Это» (*идам*), – остается лишь недвойственное, совершенное переживание – Кали в ее собственной природе (*сварупа*). Именно таким образом необходимо понимать значение этой гирлянды.

«Но каждый ли верующий индус размышляет над такими глубинами, когда видит фигуру матери Кали?» Конечно же нет, не более, чем обычный индийский крестьянин знает или может понять тонкости рассуждений какого-либо католического мистика или доктора теологии. Однако, когда западный человек пытается описать и объяснить индийский символизм, в интересах истинного знания и справедливости он должен понять, что именно всё это значит как для продвинутого практикующего, так и для простого верующего.

Таким образом, вышеприведенное приветствие обращено к той, из которой происходит ум, его ментальная активность, а также язык (*вак*), при помощи которого они выражаются. *Вак* – это *пракаша* (prakāśa), освещающее сознание; *артха – вимарша* (vimarśa), его объект. *Вак* принимает форму букв (*варна*), слогов (*пада*) и мантр. *Артха* – это *калаа*, *таттва* и *бхувана*, – остальные так называемые *адхва* (adhvā). (см. гл. 27) Из *вак* и *артха* происходит весь мир, состоящий из шести *адхва* (*шададхватмака*, ṣadadhvātmaka). Шею Кали обвивают буквы (*варна*), образующие слоги (*пада*) и мантры. И в ней же они растворяются в пылающем конце миров.

Глава 24

Дхвани

Движение может быть либо произведенным, либо непроизведенным. Последнее – это само причинное напряжение, а первое – его результат. В нашем мире звук производится благодаря контакту одной вещи с другой, например, руки и барабана, в случае с неартикулированным звуком, или же органов речи с воздухом, в случае с произносимой речью. Само же причинное напряжение по сути несотворенное, самопроизведенное и не возникает из соударения одной вещи о другую. По этой причине оно называется *анахата* (anāhata). Это *анахата-шабда*, являющееся движением брахмана, слышимым в сердце, которое он сотворил и заставил пульсировать; такое движение мы можем почувствовать и услышать.

Это несотворенное, самодостаточное *шабда* как причинное напряжение манифестируется в двойной форме: в виде неартикулированного звука (*дхвани*, dhvani), называющегося *дхваньятмака-шабда* (dhvanyātmaka-śabda), или в виде состоящего из букв звука (*варна*), называющегося *варнатмака-шабда* (varṇātmaka-śabda). Так, в «Бхашапариччхеде» (164) говорится следующее:

Śabdo dhvanisca varṇasca mṛdaṅgadibhavo dhvanih
Kaṇṭha-samyoga-janmāo-varṇāste kādayo matāh.

Т.е. *шабда* бывает двух видов – *дхвани* и *варна*. Первое иллюстрируется в виде звука, который издает барабан и т.п. В создании второго участвует речевой орган (гортань), и данный звук манифестируется как Ka, Kha и остальные буквы алфавита. То есть в таких звуках как барабанный бой, раскат грома, смех, плачь и т.п. буквы не проявляются (varṇaviśeṣāna-bhivyañjaka). Но в некоторых других звуках буквы (*варна*) проявляются, как, например, в случае с артикулированной речью. Первая категория звуков называется *дхвани*, а вторая *варна*.

В обоих случаях мы можем наблюдать как производится звук посредством столкновения (*абхигата*, abhigāta) двух произведенных вещей, а именно: барабан и рука (или палочка), орган речи и окружающий воздух. Поэтому разница между этими двумя категориями не зависит от следующих факторов: 1) Тогда как *варна* производится в силу взаимного столкновения гортани, воздуха и уха, *дхвани* производится посредством соединения условий, среди которых гортань отсутствует. Иными словами, функционирование органа речи (*вьяпара*) не образует различие между *дхваньятмака* и *варнатмака-шабда*. И несмотря на то, что речевой орган участвует в смехе, плаче и пр., а также в реве животных, при этом мы все же не слышим артикулированную речь (*варнатмака-шабда*). Следовательно, *дхвани* может производиться и органами речи (*вьяпара* (vyāpāra)). 2) Также нельзя сказать, что движение органов речи – это *sine qua non* (необходимое условие) *варнатмака-шабды*. Когда мы слышим членораздельную речь по телефону или из музыкального проигрывателя, то в подобных случаях *вьяпара* речевых органов предстает лишь косвенной, а не непосредственной причиной. 3) И, кроме того, мы не можем сказать, что *варнатмака-шабда* во всех случаях имеют определенный смысл или значение, или, что *дхваньятмака-шабда* всегда бессмысленные. Хотя в основном это так, и, в общем-то, мы говорим о *варнатмака-шабда* как об имеющем смысл, а о *дхвани* – как о не имеющем, но это не обязательно и не всегда так.

Несомненно, что для Ишвары каждое *дхвани* пронизано смыслом, и даже для нас неартикулированный звук может иметь значение. Или же, напротив, некоторые *варнатмака-шабда* могут и не иметь такового. Ведь даже для человека, знающего какой-либо язык, случайная комбинация букв или слов не становится осмысленным языком, но лишь буквами, расположенными в определенном порядке и сочетании. Следовательно, звук смеха или плачь можно определить как *дхваньятмака*, даже несмотря на то, что это может иметь значение в смысле восприятия вместе с соответствующими реакциями счастья или страдания. Например, многие *дхвани* животных могут рассматриваться именно таким

образом. Звуки колокола, горна или барабана также могут быть наполнены смыслом как, например, в случае с полуденным выстрелом пушки. С другой стороны, многие *варнатмака* могут и не иметь никакого смысла. Так, комбинация букв M, A и N на английском языке означает «человек», но M, N, A и другие комбинации (кроме N, A, M, которое может иметь определенное значение) абсолютно бессмысленны. Каждая буква в отдельности может иметь значение. В соответствии с «Вьясабхашьей» каждая *варна* может выражать все значения (*артха*). Но любая произвольная комбинация отдельных букв не приводит к осмысленности. Для выражения определенного смысла необходимо определенное сочетание *варна*. Например, электричество может латентно содержаться во всех материальных объектах, но для того, чтобы сделать его проявленным, нам необходимы особые комбинации определенных объектов (т.е. цинк, медь и серная кислота в гальваническом элементе). Случайная комбинация (например, дерево, вода и масло) не дадут необходимого результата. В неподходящем сочетании *варна* их шакти будут препятствовать друг другу.

Поэтому разница между этими двумя категориями заключается в различии между звуками, которые проявляются как буквы, и остальными звуками, которые так не проявляются. Первые обычно производятся горлом (kaṇṭha-samyoga-janmānah), но это не обязательно. С другой стороны, как мы уже увидели, *дхвани* могут производиться таким же образом. Кроме того, *варна* и *дхвани* моментальны (*кшаника*, kṣaṇika), возникая благодаря контакту (*абхигхата*, abhighāta) двух или более созданных вещей. Допустим, буква «Ка» произносится сто раз, но каждый раз это другой произносимый звук. Или, возможно, что кто-то один произносит «Ка», а затем другой снова произносит «Ка», но эти звуки опять-таки разные. Производимые и слышимые в данном случае звуки определенно разные. Тем не менее, мы можем узнать определенный звук *варна*, то есть, что «Ка» произносится сто раз одним и тем же человеком, а затем кем-то другим. Мы узнаем тождественность «Ка» среди всех различий производимых и слышимых определенных звуков.

Распознавание (*пратьябхиджня,* pratyabhijña) происходит так: «Это то же самое «Ка», которое я произношу теперь, и которое я произносил перед этим. Это то же самое «Ка», которое произносили ты и я». Западная психология пытается объяснить такое узнавание тождественности *варна* через сравнение, абстрагирование и уподобление. Таким образом, если «Ка» произносится кем-то одним десять раз, то на самом деле производятся разные звуки, отличающиеся тоном, плавностью, резкостью и т.д. Если эту же букву десять раз произносит кто-то другой, тогда, кроме их взаимного отличия, они будут отличаться еще и от тех букв, которые произносил другой человек. Но хотя все эти *дхвани* отличаются тоном, тембром и прочими особенностями, признается, что оба человека произносят одну и ту же букву.

Западная психология объясняет это следующим образом: *Дхвани* разные, но мы производим быстрое их сравнение и обнаруживаем, что, несмотря на различия тона, тембра и т.д., всё же имеется значительное сходство. Далее различия отбрасываются, или же от них абстрагируются, а затем двадцать звуков ассимилируются друг с другом, и мы получаем общий звук, который распознается как *варна* «Ка». Именно таким образом мы формируем обобщенную идею «человека» или «книги». Ведь общий звук «Ка» – это не что-то действительно существующее отдельно от двадцати вариаций, которые слышат два упомянутых человека. Напротив, данные вариации являются действительными феноменами. Обобщенный же звук есть просто наша ментальная конструкция, полученная путем сравнения, абстрагирования и уподобления. Для ума, который не способен сравнивать, абстрагировать и уподоблять, эти звуки представляются совершенно различными, и, следовательно, он не может распознавать типичный, или усредненный звук.

С другой стороны, индийская теория относительно субъекта выглядит следующим образом: Буквы (*варна*) обладают неизменными (*нитья,* nitya) формами. Варна-шабда также неразрушимо, как и «атом» (*параману,* paramāṇu). Но в данном случае «*нитья*»

означает «неразрушимое» до тех пор, пока существует сам космический порядок (natu madhye varṇānāṁ, utpatti-vināśan, «Ведантапарибхаша»). То есть звуки *варна* продолжают существовать в промежутке космической жизни между началом творения (sṛṣṭi) и концом, или уничтожением (laya). Они сравниваются с кувшином в темной комнате, который невозможно разглядеть из-за того, что нет света (andhakārastha-ghaṭānupalambhavat, «Ведантапарибхаша»). Также как кувшин, находящийся в темноте, невозможно разглядеть при помощи глаз, также и первичные звуки (*шабда* или *варна*), несмотря на постоянное наличие, не всегда проявляются как акустические явления. Для манифестации им необходим тот, кто манифестирует (*абхивьянджака*, abhivyañjaka), или носитель выражающегося смысла. Такой носитель, благодаря которому постоянно существующая буква становится акустическим явлением *сейчас* и *после*, называется *дхвани*. Период космической жизни (*мадхье*, madhye) равняется 100 годам Брахмы, по прошествии которых мир уничтожается (*лайя*). *Варна* же продолжают существовать в течение всех этих годов Брахмы, или *кальпы*. А в период *лайи* они переходят к зачаточному состоянию в форме семян, наделенных потенцией. Таким образом, это воззрение, по сути, отличается от общепринятого в западной психологии. Платоновская же доктрина идеальных архетипов и их чувственных вариаций в этом отношении очень похожа на веданту.

Итак, варна-шабда, продолжая всё время (т.е. весь период *кальпы*) непрерывно и актуально существовать (*нитья* и *анахата*, nitya и anāhata), воспроизводятся посредством искусственных средств. Но они часто оказываются непроявленными (*авьякта*, avyakta) для грубых органов восприятия. А проявляются (*вьякта*, vyakta) они для грубых органов посредством того, что именно создает условия для их конкретной, определенной манифестации (*абхивьянджака*). Это и есть *дхвани*. Таким образом, *шабда* **ОМ** длится непрерывно, но считается, что **ОМ** можно услышать на определенных стадиях садханы, или же в тихом месте, ночью, когда помехи различных звуковых волн минимальны.

«Кали-мурти» (kālī-mūrti) – неизменный символ мирового процесса (развертывания *чит* и игры *шакти*), а гирлянда букв (mātṛkā) на груди Матери, – символ постоянного обладания сущностными формами букв. Независимо от того, произносятся и слышатся варна или же нет, они представляют собой неизменные (*анахата*, anāhata) формы звука, и в соответствии с индийскими представлениями они более реальны и более актуальны, нежели чем вариации (отличающиеся тоном, тембром и т.п.), которые произносятся и слышатся. А следовательно, согласно индийской традиции, в отличие от представлений западных эмпириков, эти вариации не обладают реальным существованием.

Таким образом, *дхвани* как акустическая манифестация *нитья-шабда* является субъектом всех условий места, времени и обстоятельств, и также как они непостоянно (*анитья*, anitya) и изменчиво (*викари*, vikārī). Такая изменчивость и неустойчивость, действительно свойственная *абхивьянджака-дхвани*, переносится нами (через ассоциацию) на манифестирующуюся букву (*варна*). Так, мы говорим: «Ка появляется, и ее больше нет». Но то, что появляется или исчезает, на самом деле лишь носитель (*дхвани*), а не само *варна-шабда.*

Как сказано в «Ведантапарибхаше» (гл. 4): «Понимание (*пратьякша*, pratyakṣa) того, что «Ga» образуется только теперь, – это ошибочное понимание, поскольку оно не согласуется с узнаванием (*пратьябхиджна*, pratyābhijñā) того, что нынешняя «Ga» (т.е. произносящаяся и слышимая мною) тождественна всем остальным «Ga» (то есть тем, которые произносились и слышались раньше). Или же мы можем принять это как верное понимание, если припишем *варна* (которые манифестируются, но не производятся) свойство произведенности, видя, что *дхвани*, манифестирующие их, производятся, тем самым применяя характеристику, в действительности относящуюся к манифестирующему, для манифестируемого». (Utpanno gakāra ityādipratyakṣatu so'yam gakāra ityādipratyabhijña-virodhād apramāṇaṁ. Varnābhivyañjaka-dhvani-gatotpatti-nirūpita-parampara-sambandha-viṣayatvena pramānam vā).

Шанкарачарья, обсуждая теорию *варна* и первичный импульс (*спхота* (sphota)) в своей книге «Шарирака-бхашья» (1-3-28), описывает *дхвани* следующим образом: «Под *дхвани* понимается то, что слышится кем-то издалека как неразборчивое, а также вблизи того, кто произносит слова, окрашивая их собственной высокой или низкой интонацией и т.д. Именно на это *дхвани* опираются все различия *удатта*, *анудатта* и т.п., а не на присущую природу букв, которые узнаются как те же самые при произнесении». (Kah punarayam dhvanir rnāma, yo dūrād ākarṇayato varṇavivekam apartipadyamānasya karṇapatham avatarati, pratyasīdataśea mandatvapatutvādibhedaṁ varṇeṣvāsañjayati, tannibhandhanāścodattādayo viśeṣā na varṇasvarūpanibandhanāh, varnaṇānāṁ pratyabhijñāyamānatvāt, etc).

Если мы слышим крик издалека, то не можем ухватить отдельных слов, но всё же способны различить голосовую интонацию, модуляцию и пр. Когда же говорящий находится поблизости, мы разбираем его слова вместе с их интонацией, модуляцией и т.д. И в обоих случаях интонацию слов и прочее образуют их *дхвани*. Такие характеристики не присущи самим варна, но относятся к их акустическим проявлениям (*дхвани*). Следовательно, *дхвани* – это: 1) грубые воплощения (*анитья*, *викари*), или же *нитья*, *авикари* варна-шабда; 2) другие грубые звуки (естественные, такие как шум ветра и пр., или произведенные как, например, смех или звук музыкальных инструментов), которые не проявляются перед нами как воплощенные варна-шабда. Те же, кто верят (например, grammarians) в *спхота* (sphota), рассматривают *дхвани* как его abhivyañjaka. Однако Шанкара оспаривает необходимость принятия представления о *спхота*, т.е. причине понимания смысла услышанного слова.

Следует заметить, что *дхвани* часто также используется в значении, отличном от закрепленного за ним ньяей, ведантой и grammarians. Последние рассматривают *дхвани* как сущность, проявляющую (*вьянджака*, vyañjaka) идеальный звук, называющийся «*спхота*».

В тантрах *дхвани* – форма причинного *шабда*. Так, мы слышим «сладкое урчание *дхвани* кундалини» – источник творения всех *шабда* и *артха*.

В «Шарада-тилаке», к которой я уже неоднократно обращался, говорится следующее (1, строфы 108-109):

Sā prasūte kuṇḍalinī śabda-brahmamayī vibhuh.
Śaktim tato dhvanis tasmān nādas asmān nirodhika.
Tato'rdhendus tato bindus tatmādāsīt parātatah.
Paśyantī madhyamā vāci vaikharī śabdajanmabhuh.

Выделенные слова являются названием различных форм шакти, производящих друг друга в том порядке, в котором они располагаются по тексту. Из *кундалини* появляется *шакти*, из *шакти* – *дхвани*, и т.д. Из данной эволюционной последовательности следует, что в данной шастре *дхвани* – это тонкий причинный принцип, а не грубая манифестация шабда. Здесь из своего тонкого состояния шабда через дхвани манифестируется как *пара*, *пашьянти, мадхьяма* и т.д. *Пара* и всё остальное располагаются в различных чакрах и участках тела.

Рагхавабхатта, цитируемый Вачаспатьей (строфа 60), утверждает следующее: «Она (*кундалини*), находясь в сердце, в горле и в области нёба, проходит через протоки головы, носа и зубов, а затем, выходя из основания языка и губ, становится слышимой вайкхари, – кундалини, окутанная варна, является Матерью всего разнообразия шабда».

Saivorah-kāṇtha-tālusthā śiro-ghraṇa-radastitā.
Jihvā-mūloṣṭha-nisyūta-sarva-varṇa-parigrahā.
Śabda-prapañca-jananī śrotra-grahyā tu vaikarī.

Шакти, дхвани, нада и всё остальное определяются как различные аспекты сознания (*чит*) в силу его разнообразных

связей с гунами саттва, раджас и тамас. Так шакти определяется как саттвическое (*саттвика*, sāttvika) состояние *чит*; дхвани – как раджасично-саттвическое (*раджонувиддхасаттвика*, rajo'nuviddhasāttvika) состояние чит, то есть саттвическое состояние, в котором также имеются отпечатки раджаса; и нада – как состояние причинного шабда, в котором имеются отпечатки тамаса (*тамонувиддха,* tamo'nuviddha). И они называются *парамакашавастха* (paramākaśāvasthā), *акшаравастха* (akśarāvasthā) и *авьяктавастха* (avyaktāvastha) соответственно. А то, должны ли мы рассматривать дхвани как форму причинного шабда, или же как грубую манифестацию шабда, – зависит от контекста.

Глава 25

Солнце, луна и огонь

Данные понятия не имеют ничего общего с огнем небесных светил в трех мирах рождения и смерти, а представляют собой технические термины мантра-шастры, обозначающие творящую Троицу.

В *Брахмасварупе* речь идет о соединенной (смешанной) *вимарша* (antarlīnavimarśa)[28]. В *шрути* говорится, что вначале было лишь Единое без второго, или Брахман. Затем он обратился к творению (*сришти-мукха*, sṛṣṭi-mukha). В соответствии с ведическими текстами материальная причина, из которой образуется вселенная, выражается фразой «Пусть Я буду многим». *Вимарша* – это объект восприятия (переживания), то есть «Это» (*идам*), а *идам* – это универсум. Т.о. *идам* – мир объектов восприятия (переживания) (*прапанча-парамарша*, prapañca-parāmarśa). *Вимарша-шакти* (vimarśa-śakti) – сила, которая производит универсум и существует в его форме. До своего актуального существования мир пребывал в Брахмане в форме *брахма-шакти*. Затем был только Свет, запредельный солнцу, луне и звездам, который в *агамах* известен как непреходящий, вечный высший Мир (*анапайини*, anapāyini, parāvak).

Она, высшая *вимарша-шакти*, – наша великая Владычица (*пара-бхаттарика*, parā-bhattārikā) Махатрипурасундари, в ней содержатся все 36 таттв, от Шивы до Кшити (kṣiti), и которая пребывает в форме всех миров (*сарвапрапанчатмика*, sarva-prapañcātmika), а также выходит за их пределы (*тадутирна*, taduttirṇā). Она находится за пределами трех шакти, которыми являются солнце, луна и огонь. Она есть абсолютное причинное семя, с которым Шива никогда не расстается, поскольку не может творить без

[28] Одно из значений «antar» - это «между, в середине чего-то», а «līna» - прилегание, примыкание к чему-либо. Поэтому antarlīnavimarśa может означать «вимарша, примыкающая к внешнему и внутреннему», что может передаться словом «смешанное». (Прим. ред. пер.)

Шакти, также как Шакти не может творить без Шивы. Также как нет разницы между луной и ее лучами, также нет разницы между Шивой и Шакти. Как сказано в «Камакалавиласе»: «Сварупа Шивы – это Я (*ахам*) (śivasya svarūpam aham-ityeva-mākāram)». Вимарша, в данном случае, – это переживание Самости. Она же, изначальная *вимарша-шакти*, есть чистое зеркало, проявляющее это переживание (tasya prakāśane nirmalādarśah).

В цитируемом тексте это иллюстрируется следующим образом: Прекрасный царь, глядя на свое отражение в зеркале, знает: «тот, кто здесь отражается, – это я». Также и великий Владыка, глядя на свою собственную Силу, находящуюся в нем самом, узнает свою Самость как «Я есть Всё (paripūrṇo'ham)», то есть полное, или совершенное Я. Это единство А=Шива и Ха=Шакти представляет собой А+Ха=Ахам, или Я. Шива указывает на *джняна-шакти*, а Шакти – на *крия-шакти*, т.е. на знание и действие. Шива – это свет знания (*пракаша*). Зеркало *вимаршы* состоит из массы Его лучей, а *вимарша-шакти* – это созревающая в действии пульсация (*виспхурана-шакти*, visphuraṇa-śakti). Лучи, отражающиеся от основы сознания, есть *махабинду*. Таким образом, когда высший Владыка, являющийся светом (*пракаша*), сочетается с зеркалоподобной вимаршей, парамешвара начинает сиять как pūrṇo'ham (Я есть Всё). Следовательно, высшая Самость является соединением Шивы и Шакти. Эта Самость (*ахамбхава*) возникает благодаря тому, что Шива смотрит на свою собственную светоносную Шакти, или Силу. Так, относительно понятия Самости было сказано, что светоносность покоится в ней же самой (*атмавишранти*, ātmaviśrānti). В Шрути говорится так: «То, что является «безбуквенным» (*аварна*), порождает множество букв (*варна*)». Это высшее Я есть *читтамайя* (cittamaya).

Мы говорили о «Я» и «Это». Первое известно как белое (*сита*, sīta) бинду, или «луна», – аспект Шивы, высшее Я. Второе – как красное (*шона*, śoṇa) бинду, или «огонь», – аспект Шакти. В союзе они известны как божественные Муж и Жена (kāmeśvara и kāmeśvarī). Их союз представляет смешанное (*мишра*,

miśra) бинду, или «солнце». Солнце – это *кама*, а *калаа* – луна и огонь. Три этих бинду известны как kāmakalā. Смешанное бинду становится созидающей причиной манифестирующегося Слова (*вак*) и его значения (*артха*). Из него появляется *нада-шакти* в форме семени. И это бинду есть соединение букв **А** и **Ха**, символизирующих союз пракаши и вимарши, то есть белого и красного бинду.

Кама – это то, чего желают (kāmyate) великие йогины, познающие *парамартху* как свою самость. Махатрипурасундари, неотделимая от Камешвары, есть совокупность *бинду* и *камакалаа*. Верхнее бинду – Ее лицо (солнце), два нижних бинду – две Ее груди (луна и огонь), а самая нижняя *калаа*, половинка **Ха**, – Ее лоно (*йони*). Появляющееся *нада* – это причина происхождения всех звуков. Именно *нада* разделяется на буквы и слова, их сочетания, тонкие элементы, всевозможные объекты и их сочетания. Буква или слово, также как и обозначаемый словом объект, есть Брахман. Два бинду нераздельны, и это пракаша и вимарша. Поэтому говорится, что Шива и Шакти суть одна таттва. И точно также нет разницы между *видья* (vidyā), или *мантрой*, как обозначающем (указывающем) (*ведака*, *вачака*, vedaka, vācaka), и *дэвата*, то есть тем, что обозначается (на что указывается) (vedya, vācya). Вак и артха всегда объединены. Это постигается в садхане, когда дэвата – артха мантры – появляется и ведет садхаку к реализации *вачья-шакти брахма-сварупы*.

Так, Натанананданатха в своем комментарии к «Камакалавиласе» Пуньянанды (5, 6-7) утверждает, что великий йогин поклоняется Матери Махатрипурасундари, которая является *камакалой*, совокупностью трех бинду. Пура (pura) здесь означает бинду, то есть это солнце, луна и огонь, свет и блаженство, в которых содержится Сила (*вирья*, vīrya) и которые являются бесконечной массой букв (*анантакшарараши*, anantākṣararāśi) и великих мантр. Поклоняющийся великой *шричакра-янтре* (śricakrayantra) (представленной в моем издании «Камакалавиласы») вначале проходит грубые буквы в форме вайкхари, расположенные

во внешней мандале, а затем, через более тонкие формы шабда, наконец достигает самого *шабда-брахмана* и *шуньи*. В «Виджнянабхаттараке» говорится следующее: «Проходя через различные мандалы (*шричакры*), где грубые (*стхула*) буквы, и поднимаясь к *ардхенду* (ardhendu), *бинду*, *наданта* (nādānta), и далее к *шунья* в *биндурупачакре* (bindurūpacakra), – становятся Шивой». Это ритуал, который писатель-миссионер описывает как поклонение женскому половому органу (*pudendum muliebre*). Янтра состоит из пересекающихся треугольников с вершинами, направленными вверх и вниз. И только второй символизирует *йони*, которое в данном случае не является лоном какой-либо женщины. Это лоно Матери мира. Здесь находится место тайной игры Шивы и Шакти в форме луны, огня и солнца, причем последнее является союзом первых двух и той божественной энергией, откуда происходит мир Имени (*нама=шабда*) и Формы (*рупа=артха*).

Глава 26

Биджа-мантра

Действие обязательно предполагает движение. Поэтому там, где есть действие, присутствует и движение (spanda), и это движение в контексте его восприятия субъектом называется звуком. Однако, он может быть услышан, а может и не услышан. Некоторые могут обладать хорошим слухом, и поэтому они слышат то, что не слышат другие. Есть звук, который люди с плохим слухом не могут услышать. И точно также имеется звук, который не может быть услышан никаким ухом без помощи каких-либо вспомогательных средств. Есть звук, который недоступен никаким материальным органам или инструментам, но воспринимается лишь йогическим сознанием.

Вначале природный принцип (*пракрити*, prakṛti) находился в состоянии равновесия (*самьявастха*, sāmyāvasthā). Не существовало и звука, поскольку не было движения объективного мира. И первая вибрация, которая возникла в начале творения, то есть при нарушении равновесия (*вайшамьявастха*, vaiṣamyāvasthā), была общим движением (*саманья-спанда*, sāmānya-spanda) во всей массе пракрити. Это было *пранава-дхвани*, звук **ОМ**. Но это не значит, что данный звук как таковой представлен звуком соответствующих букв. **ОМ** только *приблизительное* выражение, грубая трансляция для грубого чувственного органа слуха тонкого звука, слышимом только при йогическом восприятии первичного движения, которое постоянно присутствует, так как созидание имеет место в каждом моменте бытия. Из этого общего движения и Звука и возникают отдельные движения (*вишеша-спанда*) и звуки.

Далее приводится иллюстрация этого процесса (см. «World's Eternal Religion»). Если нам взболтнуть сосуд с водой, то вначале возникнет общее движение всей воды. Затем появятся локальные потоки в отдельных участках водной массы. Также и равномерно сбалансированные гуны пракрити одинаково вибрируют во всей

ее массе, но когда движение продолжается, это равновесие нарушается, гуны активизируются и начинают взаимодействовать друг с другом аналогично тому, как это имело место во втором динамическом состоянии воды. Соответственно разнообразным вибрациям появляются различные звуки. Первое равномерно распределенное движение во всем объеме – это **ОМ** – великая семенная мантра (*маха-биджа*), поскольку она источник всех остальных мантр и всех смешанных звуков. Также как ОМ является общим Звуком, остальные биджа-мантры являются определенными звуками, или буквами алфавита. Они происходят из общего Звука, находящегося в основе всех отдельных звуков.

Когда *омкара* (=*пранава*) и *биджа-мантры* произносятся при помощи органов речи, они становятся артикулированными эквивалентами невыразимого первичного *дхвани*. Оно артикулируется на последней стадии, называемой *вайкхари*, или spaṣṭatara-spanda четырех стадий: *пара* (переход к движению), *пашьянти* (общее движение), *мадхьяма* (тонкое движение) и *вайкхари* (полностью актуализированное движение). Таким образом, *пранава-мантра* – это звуковой эквивалент Брахмана, а биджа-мантры – различные формы вместе с атрибутами (*сагунарупа*, saguṇarūpa) дэва и дэви. Приблизительный звук ОМ действительно состоит из букв А, У и М. Но это не значит, что первичное *дхвани* было этими буквами или их комбинациями, поскольку именно эти буквы являются продуктом первичного, предшествующего им *дхвани*. Имеется в виду, что именно этот ОМ как грубый звук, также слышимый грубым ухом, есть комбинация этих букв (*сандхи*, saṁdhi). Один европейский санскритолог сказал моему другу, что ОМ произносится перед мантрой просто для того, чтобы «прочистить горло» перед ее произнесением и, я полагаю, он мог бы сказать, что и после ее произнесения, поскольку ОМ часто как предшествует, так и следует после мантры. Причем здесь прочищение горла? ОМ никоим образом не влияет ни на звучание, ни на горло. Индусы считают, что этот звук, как уже говорилось, могут слышать только йогины. Более того, знающий человек, которому когда-либо доводилось слышать произнесение мантры ОМ,

чувствует, что она не может быть объяснена таким примитивным и материалистическим способом. Ведь ОМ озвучивается из области пупка глубоким, раскатистым и протяжным звуком, завершающимся в верхней части ноздрей, где звучит *чандра-бинду*. И кроме того, каким образом, исходя из такой гипотезы, мы сможем объяснить другие звуки-*биджи*, такие как АМ, ĀМ, ЕМ и пр., разве только предположив, что неприятное и некрасивое действие очищения горла подверглось столь необъяснимо разнообразному развитию?

Соответственно количеству своих слогов мантры получают различные наименования. Строго говоря, биджа, или семенная мантра – это мантра одной буквы, как, например, КАМ, которая состоит из буквы К (Ка) вместе с *чандра-бинду* (candrabindu), что завершает все мантры. Но даже здесь имеется другая буква. Причина этого в том, что гласная не может произноситься непрерывно, и поэтому она завершается согласной. На самом же деле, как говорит Панини, функцией согласных является прекращение гласных. Согласная не может произноситься без гласной, которая в данном случае известна как шакти согласной буквы. Завершением здесь служит звук «М» в форме назального придыхания, называющегося *чандра-бинду*, т.е. *нада* и *бинду*. «М», завершающий биджу, – это звук в верхней части переносицы, никогда не доходящий до губ. Во всех же остальных буквах преобладают те или иные формы (*бхута*) чувственной материи (*акаша*, *вайю*, *агни*, *ап*, *притхиви,* ākāśa, vāyu, tejas, ap, pṛthivī). По этой причине при подборе мантры для своего ученика гуру выбирает буквы соответственно тому, имеется ли у него избыток или недостаток каких-либо элементов (*бхута*). Там, где их избыток, буквы, в которых соответствующие элементы преобладают, произносятся вместе с выдохом. А где их недостает, – они произносятся вместе с вдохом. В конце биджи располагается «М», поскольку считается, что здесь *бхута* находятся в равновесии. И хотя, строго говоря, *биджа* – это единственная буква, семя, из которого разрастается мантра, обычно такие не этимологческие вокабулы как ХРИМ, ШРИМ,

КРИМ, ХУМ, АИМ и ПХАТ также называются биджами. В них имеются две или более букв, к примеру, Х, Р, И и *чандра-бинду*.

Мантра может внешне выражать свое значение, а может и не выражать. Но с точки зрения обычного языка *биджи* кажутся бессмысленными, и поэтому они становятся объектом насмешек для тех, кто не знаком с *мантра-шастрой*. Посвященные же знают, что их значение – это собственная форма (*сварупа*) *дэвата*, чьей мантрой они являются, и что они также есть форма тонкой силы созидательного *дхвани*, создающего все буквы, звуки и пребывает во всем, что мы говорим или слышим. Каждое божество (*дэвата*) обладает своей собственной *биджей*. Так, например, биджи КРИМ, ХРИМ и РАМ представляют девата Кали, Майя и Агни соответственно. Главная мантра в ритуале поклонения любому божеству известна как «коренная мантра» (*муламантра*, mūlamantra). Каждая буква, слог и мантра есть форма (*рупа*) Брахмана; это также изображение божества и все линии янтры, и, кроме того, это вообще все объекты во вселенной. В Шастре говорится, что те пойдут в ад, кто думает, что статуя божества – это просто камень, а мантра – просто буквы алфавита. Все буквы – это формы Шакти, силы звука. Шакти, манифестацией которой они являются, – это живая энергия, проецирующая себя в виде форм универсума. Мантра *дэвата* – это *дэвата*. Ритмические вибрации ее звуков не просто регулируют неустойчивые вибрации оболочек практикующего, преобразуя его самого, но, благодаря силе устремленности (*садхана-шакти*, sādhana-śakti) адепта, проявляют форма *дэвата*. И в «Брихадгандхарва-тантре» (5) говорится следующее:

> Sṛṇu devi pravakṣyāmi bījānām deva-rūpatām.
> Mantroccāraṇamātreṇa deva-rūpam prajāyate[29].

[29] «Слушай, о Деви! Я буду объяснять природу божественной формы бидж. Только лишь благодаря произнесению мантры порождается божественная форма». (Пер. ред. пер.)

Следовательно, *биджи* имеют значение. Они указывают на объекты (*артха*), или *дэвата*, которыми они являются. Садхаке вначале объясняют то, чем является дэвата, также как ребенка учат понимать, что роза – это цветок, или, что рис и молоко – названия определенных видов пищи.

Биджи пяти *бхута*, то есть *девата* четырех форм чувственной материи – это ha, ya, ra, la, va вместе с *чандра-бинду*. В биджах, составленных из нескольких букв, каждая также имеет свое значение. В качестве примера я отобрал 12 *биджа-мантр* (в обычном смысле этого слова), значения которых приводятся в 6 главе «Варада-тантры» с ссылкой на широко известный компендиум под названием «Пранатошини». Здесь я могу также отметить, что значение отдельных букв описывается в таких *биджакошах* как «Тантрабхидхана». И в «Варада-тантре» (гл. 6) мы находим следующее:

Haum

Śivavāci hakārastu aukārah syāt sadāśivah.

Śūnyam duhkhaharārtham tu tasmāttena śivam yajet.

То есть: «На» означает «Шива». «Au» – «*садашива*». «Śūnyam» – это то, что рассеивает страдание. Следовательно, посредством этого Шиве необходимо воздавать почести.

Dum

Da durgāvācakam devī ukāraścāpi rakṣaṇe.

Viśvamātā nādarūpā kurvartho bindurūpakah.

Tenaiva kālikādevīm pūjayedduhkhaśāntaye.

То есть: «Da», о Дэви, означает «Дурга». «U» также означает «сохранять». «Nada» – это Мать вселенной. «Bindu» означает «(молить) делать».

Krim

Ka kālī brahma ra proktam mahāmāyārthakaśca ī.

Viśvamātārthako nādo bindurduhkhaharārthakah.

То есть: «Ka» – это Кали. Говорится, что «ra» – это Брахма. «Ī» означает «Махамайя». «Bindu» означает «рассеивающий страдание». Для прекращения страдания именно этим необходимо воздавать почести Дэви Калике.

Hrim

Hakārāh śivavācī syād rephah prakṛtirucyate.

Mahāmāyārtha ī-śabda nādo viśvaprasūh smṛtah.

Duhkhaharārthako bindubhuvanām tena pūjayet.

То есть: «Ha» означает «Шива». «Ra» – это *пракрити*. «Ī» означает «Махамайя». «Nadā» считается Матерью вселенной. «Bindu» означает «рассеивающий страдание». Именно этим необходимо воздавать почести Бхуванешваре.

Śrim

Mahālakṣmyārthakah śah syād dhanārtho repha ucyate.

Ī tuṣtyartho' paronādo bindurduhkhaharārthakah.

Lakṣmīdevyā bījam etat tena devīm prapūjayet.

То есть: «Śa» означает «Махалакшми». Считается, что «ra» – это изобилие. «Ī» – удовлетворение. «Nada» – это *апара* (что может означать «Апарабрахма», или «Ишвара»). «Bindu» – это «рассеивающий страдание». Это *биджа* дэви Лакшми. Ею необходимо воздавать почести Дэви.

Aim

Sarasvatyārtha ai śabdo bindurduhkhaharārthakah.

Sarasvatyā bījam etat tena vaṇīm prapūjayet.

То есть: «Ai» означает «Сарасвати». «Bindu» означает «рассеивающий страдание». Это *биджа* Сарасвати. Этим необходимо воздавать почести Вани, или Сарасвати.

Klim

Kah kāmadeva uddiṣṭo' pyatbavā kṛṣṇa ucyate.
La indra i tuṣṭivācī sukhaduhkhapradā ca am.
Kāmabījārtha uktaste tave snehān maheśvari.

То есть: «Ka» относится к Камадэве, или, по мнению некоторых, к Кришне. «La» – это Индра. «Ī» означает «удовлетворенность». «Am» – это то, что наделяет счастьем и страданием. Следовательно, о Махешвари, значение *кама-биджи* состоит в обращении к Тебе, из любви к Тебе.

Hūm

Ha śivah kathito devi ū bhairava ihocyate.
Parārtho nāda śabdastu bindurduhkhaharārthakah.
Varmabījatrayo hyatra kathitas tava yatnatah.

То есть: «Ha», о Дэви, считается Шивой. «Ū» считается Бхайравой. «Nada» означает «высшее» (*пара*). «Bindu» означает «рассеивающий страдание». Эти три, обращенные к Тебе, образуют *варма-биджу* (защищающую *биджу*) благодаря Твоей поддержке.

Gam

Ganeśārthe ga uktas te bindurduhkhaharārthakah.
Gaṁbījārtham tu kathitam tava snehān maheśvarī.

Таким образом: «Ga», я говорю к тебе, означает «Ганеша». «Bindu» означает «рассеивающий страдание». Следовательно, о Махешвари, значение *гам-биджи* состоит в обращении к Тебе, из любви к Тебе.

Glaum

Ga ganeśo vyāpakārtho lakārasteja au matah.

Duhkhaharārthako bindurganeśaṁ tena pūjayet.

То есть: «Ga» – это Ганеша. «La» означает «то, что пронизывает». «Au» – это теджас. «Bindu» означает «рассеивающий страдание». Именно этим необходимо воздавать почести Ганеше.

Kṣraum

Kṣa, nṛsimho brahma raśca ūrdhvadantārthakaśca au.

Duhkhahararthako bindur nṛsimham tena pūjayet.

То есть: «Kṣa» – это Нарсимха, «ra» – Брахма. «Au» означает «зубы, направленные вверх». «Bindu» означает «рассеивающий страдание». Именно этим необходимо воздавать почести Нарасимхе.

Strim

Durgottāraṇavācyah sa tārakārthastakārakah.

Muktyārtho repha ukto'tra mahāmāyārtnakaśca ī.

Viśvamātārthako nādo bindurduhkhaharārthakah.

Vadhūbījartha ukto'tra tava snehān maheśvarī.

То есть: «Sa» означает «освобождение от проблем». «Ta» – «спаситель». «Ra» – «освобождение». «Ī» – «Махамайя». «Nada» – «Мать вселенной». «Bindu» означает «рассеивающий страдание». Таким образом, значение *вадху-биджи* состоит в обращении к Тебе, о Махешвари, из любви к Тебе.

При детальном исследовании данного текста могут возникнуть некоторые трудности, но, в связи с тем, что было написано в других местах, всё это должно снять обвинения касательно того, что *биджа* бессмыслица для адептов. Напротив, эти звуки наполнены смыслом.

Глава 27

Шададхва

Адхва (adhvā) означает путь, а *мантрадхва* (mantrādhvā) – все знания, связанные с мантрой. Шесть (ṣat) *адхва*, – это, с точки зрения *шабда*, три взаимосвязанных элемента: *варна* (буквы), *пада* (слоги) и *мантра* (комбинации слогов), связанных друг с другом. *Пада* связан с *варна*, а *мантра* с *пада*; и их, как сказано в книге, из которой я позаимствовал приведенную здесь таблицу, соответственно 51, 81 и 11. Еще три *адхва*, с точки зрения *артха*, – это *калаа* (5), *таттва* (36) и *бхувана* (bhuvana) (224). Знания относительно *шададхва* имеются как в традиции *шайва*, так и в *шакта*, но особенно они характерны для «Шамбхава-даршаны», где синтезируются обе школы. Несомненно, шакты почитают как Шиву, так и Шакти, но упор они делают все же на втором аспекте. Шайвы также почитают обоих, но особенно Шиву. В «Шамбхава-даршане» оба аспекта превозносятся как высший синтез. Точно также *кула* (kula) = Шакти, и *акула* (akula) = Шива, поэтому *кулина* (kulīna) означает того, кто поклоняется этим двум как Единому.

Калаа означает шакти в ее высшем аспекте, или обычно некий особый аспект и функцию шакти. Пять главных *калаа*, которые соединяют в себе группы *таттв*, – это *шантьятита-калаа* (śāntyātītā-kalā), *шанти-калаа* (śānti-kalā), *видья-калаа* (vidyā-kalā), *пратишта-калаа* (pratiṣṭā-kalā) и *нивритти-калаа* (nivṛtti-kalā). Об этом уже говорилось. Это силы определенных *таттв*, или принципов, а также две стадии процесса эманации. Таттв всего 36, и они разделяются на три категории: чистые (*шуддха-таттвы* (śuddha-tattva)), чистые-нечистые (*шуддхашуддха-таттвы* (śuddhā-śuddha-tattva)) и нечистые (*ашуддха-таттвы* (āśuddha-tattva)). Эти три группы таттв также еще называются *шива*, *видья* и *атма* таттвы. Первая, как утверждается в «Сидданта-саравали» и в других текстах, состоит из *шива* и *шакти* таттвы. Вторая начинается с *садашива* и заканчивается *шуддха-видьей*. И третья группа – это таттвы от *майя* до *притхиви*.

Слово «*бхувана*» (bhuvana) означает «мир», или «область». *Бхувана* = «то, что происходит из этого» (asmāt bhavati iti bhuvanam), то есть «то, что производится» – это *бхувана. Бхувана*, или «тела миров», также разделяются на чистые, чистые-нечистые и нечистые. Они представлены вместе с соответствующими *калаа* и *таттвами* в приведенной здесь очень наглядной Таблице, которую я, с разрешения правообладателя, скопировал из книги Т. А. Гопинатха Рао «Elements of Hindu Iconography».

Что касается первых и наивысших *шива* и *шакти* таттв, то в данном случае *бхувана* являются *анашрита* (anāśrita), т.е. они безопорные и самодостаточные; anātha – никем не управляемые, поскольку над ними нет никакого владыки; ananta – бесконечные; vyomarūpiṇī – в форме всепронизывающего пространства; vyāpinī – вездесущие; ūrddhva-gāminī – идущие вверх; mocikā – свободные от всяких ограничений; rocikā – прекрасные, или источники красоты; dīpikā – освещающие; indhikā – разрушающие всё нечистое. Таковы *бхуваны шантьятита-калаа* (находящиеся даже за пределами высшего умиротворенного пребывания), а также соединенные таттвы *шивы* и *шакти.* Пять из них называются *шакта*, а остальные пять *надорддхва* (nādorddhva (над *надой*)) *бхувана.* Остальные – это различные иные божественные тела, называющиеся по имени божественных местопребываний. Все эти сферы были созданы *парамашивой* для наслаждения существ.

Имеется огромное количество существ восходящей иерархии, от человека до высочайшего Владыки и Владычицы. Существа чистых сфер совершенно чистые, остальные же чистые-нечистые или нечистые. Нечистота (mala) – это неведение, которое бывает трех видов: *мала*, *майя* и *карма.* Таким образом, имеется три категории сотворенных существ (*пашу*): *виджняна-калаа*, окутанные тем неведением, которое называется *мала*; *пралайя-калаа*, окутанные *мала* и *майя*; и *сакалаа*, окутанные тремя формами неведения – *мала*, *майя* и *карма*. Над *виджняна-калаа* находятся те существа, которые называются *мантрами.* Говорят, что когда оболочка *мала* готова покинуть бытие, то в этот момент она

kalās	tattvas	Число bhuvanas	Названия bhuvanas
śantyātita-kalā	i. śuddha-tattvas		
	1. śiva-tattva	10	anāśrita, anātha, ananta, vyomarūpinī, vyāpinī, ūrdhvagāminī, mocikā, rocikā, dīpikā, indikā (пять из них являются śakta-bhuvanas, и оставшиеся пять – nādorddhva- bhuvanas)
	2. śakti-tattva	5	śantyatītā, sānti, vidyā, pratiṣṭhā, nivṛtti (эти пять называются baindavapuras)
	всего	15	
śanta-kalā	3. sadāśiva-tattva	1	sadāśivabhuvana
	4. īsvara-tattva	8	śikhandi, śrikaṇthā, trimūrti, ekaruda, ekanetra, śivottama, sūkṣma, ananta
	5. śuddhavidyā-tattva	9	manonmanī, sarvabhūta-damanī, balapramathanī, balavikaraṇī, kālī, raudrī, jyeṣṭhā, vāmā
	всего	18	

kalās	tattvas	Число bhuvanas	Названия bhuvanas
	ii. Suddhāśuddhā-tattvas		
	6. māyā	8	āṅguṣṭhamātra, īśānta, ekekṣaṇa, ekapingala, udbhava, bhava, vāmadeva, mahādyuti
vidyā-kalā	7. kāla	2	śikheśa, ekavīra
	8. kalā	2	paṇcāntaka, śura
	9. vidyā	2	pinga, jyoti
	10. niyati	2	samvatra, krodha
	11. rāga	5	ekaśva, amanta, aja, umāpati, pracaṇda
	12. puruṣa	6	ekavīra, īśāna, bhava, īsa, ugra, bhīma, vāma
	всего	27	

kalās	tattvas	Число bhuvanas	Названия bhuvanas
	iii. aśuddha-tattvas		
	13. prakṛti	8	śrikantha, auma, kaumāra, vaiṣṇava, brahma, bhairava, kṛta, akṛta
	14. buddhi	8	brahma, prajeśa, saumya, aindra, gandharva, yakṣa, rākṣa, rākṣasa, pisāśca
	15. ahaṃkāra	1	sthaleśvara
	16. manas		
pratiṣṭhā-kalā	17. śrotra		
	18. tvak	1	sthūleśvara
	19. cakṣus		
	20. jinva		
	21. nāsā		
	22. vāk	1	śankukarṇa
	23. pāni		
	24. pāda		
	25. pāyu		
	26. upastha		
	27. śabda		

kalās	tattvas	Число bhuvanas	Названия bhuvanas
pratiṣṭhā-kalā (продол-жение)	28. sparśa	5	kālañjara, mandaleśvara, mākota, drāvinda, cakalaṇḍa
	29. rūpa		
	30. rasa		
	31. gandha		
	32. ākāśa	8	sthāṇu, svarnākṣa, bhadrakarṇa, gokarṇa, mahālaya, avimukta, rudrakoti, vastrapāda
	33. vāyu	8	bhīmeśvara, mahendra, attahāsa, vimaleśa, nala, nākala, kurukṣetra, gayā
	34. tejas	8	bhairava, kedāra, mahākāla, madhyameśa, amratāka, jalpeśa, śriśaila, hariścandra
	35. jala	8	lakuliśā, pārabhūti, diṇḍi, muṇḍi, vidhī, puṣkara, naimiṣa, prabhāsa, amareśa
	всего	56	
nivṛtti-kalā	pṛthivī	108	От bhadrakālī до kālāgni
Общее число		224	

подвергается *парипака* (paripāka). *Виджняна-калаа*, чьи *мала* находится на высшем уровне *парипака*, – это восемь vidyeśvara. В следующей таблице, которую я позаимствовал из той же книги, представлены цвета этих восьми форм.

No.	*Название:*	Цвет:
1.	Ananteśa	Кроваво-красный
2.	Sūkṣma	Белый
3.	Śivottama	Синий
4.	Ekanetra	Желтый
5.	Ekarudra	Черный
6.	Trimūrti	Малиновый
7.	Śrīkaṇṭha	Красный
8.	Śikhaṇḍī	Темно-коричневый

Автор этой книги обращается к некоторым южным агамам, таким как «Пурва-карана», «Амшума-бхедагама», «Камилка» и другим. Цвета и прочие атрибуты в этих трактатах не всегда совпадают.

Эти *видьешвары* представляют из себя высшие духовные сущности, и благодаря их содействию существа более низкого уровня могут достичь более высоких уровней духовной эволюции. За *видьешварами* следуют *мантрешвары*. Получая чистые тела (*тану*, tanu), инструменты (*карана*, karaṇa), сферы (*бхувана*, bhuvana) и наслаждения (*бхога*, bhoga), они постепенно устраняют все загрязнения. Над *мантрешварами* находятся *мантрамахешвары*, а за ними – постоянные и непроизведенные *шива* и *шакти* таттвы.

В «Вимаршини» к «Ишварапратьябхиджне» (3) *садашивататтва* описывается как определенная специализация (cidviśeṣatvam), которая состоит в восприятии относящегося к общности

собрания (bhāvarāśi) идей. *Варга* (Varga[30]) *чайтаньи* называется «*мантрамахешварой*». О *видьешварах* сказано (см. 3, 1-6), что хотя их эго-аспект чистый, всё же они воспринимают объект как отличный от них самих, подобно тому, как это делают *ишвары*, признаваемые двайтавадинами.

Различные местопребывания *джив* в различных таттвах описываются следующим образом: *мантрамахешвара* – в *садакхья-таттве*, *махешвара* – в *ишвара-таттве*, *мантры* – в *шуддхавидья-таттве* (восемь *видьешвар*, *ананта* и остальные отличаются от мантр), *виджняна-калаа* находятся ниже *шуддхавидьи*, но выше майи, *пралайя-калаа* – в майе, и *сакалаа* включают всех остальных пребывающих в самсаре существ от Брахмы и ниже.

Вся «Шамбхава-даршана» основывается на принципе специализации сознания, на стадиях нисхождения от чистого сознания (*чит*) к сознанию грубого, материального мира. Каждый последующий уровень всё более ограничивается неведением, пока не достигается грубая материя. В Шастре говорится о 8 так называемых *чит* (cit), *чити* (citi), *читта* (citta), *чайтанья* (caitanya), *четана* (cetanā), *индриякарма* (indriyakarma), *деха* (deha) и *калаа* (kalā). Первое – это точечное (*бинду*) сознание; второе – расширяющееся (*вьяпини*, vyāpinī); третье – с активностью, направленной вовнутрь и вовне; четвертое – восприятие снаружи вовнутрь (*бодха*); пятое – удерживание (запоминание) (*дхарана*) этого *бодха*; шестое – восприятие посредством действия органов чувств; седьмое и восьмое – это тело и такие присущие ему тонкие движущиеся силы как 38 *калаа* луны, солнца и огня. В луне доминирует саттва, в огне – тамас. Раджасичная же активность солнца посредничает между первыми двумя оппозициями. Владыки таттв, восходящие вверх от «земли» (*притхиви*), – это Брахма от *притхиви* до *прадханы* (*пракрити*), Вишну от *пуруши* до *калаа*, Рудра в *майе*, Иша в сферах, простирающихся вплоть до *садакхья-таттвы*. Далее следуют *анашрита-шива* и *парашива*.

---

[30] Varga – это группа, собрание, каста. (Прим. ред. пер.)

Глава 28

Мантра-садхана

В «Гаятри-тантре» говорится следующее: «Это называется «мантрой», поскольку благодаря медитации (*манана*, manana) на ней *джива* освобождается от порока, обретает небесное наслаждение и освобождение, а также благодаря ей достигают совершенного и четырехчастного результата (catur-varga)». Кроме того, еще сказано: «Называется «мантрой», поскольку это достигается через умственную работу». Слог «*ман*» в слове «мантра» происходит от первого слога в слове «manana» (мышление), а «*тра*» – от слова «*трана*» (trāṇa) (освобождение от ограничений феноменального мира, *самсары*). Таким образом, комбинация «*ман*» и «*тра*» формирует слово «мантра», т.е. то, что «вызывает» (*амантрана*, amantraṇa) «четыре цели бытия» (catur-varga).

Мантра состоит из букв. Буквы и их комбинации – слоги и слова – представляют собой формы манифестирующегося *шабда*, то есть формы Брахмана. Всё это является творческим напряжением, выражаемым при помощи органов речи, слышимым при помощи органов слуха, и воспринимаемым посредством разума. Но то, что обычно называется «мантрами», – это определенные звуки, которые используются для почитания и практики (*садхана*, sādhana), состоящие из определенных букв, или же расположенных в определенной последовательности звуков, репрезентативными символами которых являются буквы. Взаимосвязь в мантре *варна*, *нада* и *бинду*, гласных и согласных, образует различные формы божеств (*дэвата*). Их определенные аспекты (*вибхути*) присущи определенным буквам (*варна*). Мантра дэвата представляет из себя букву или комбинацию букв. Она раскрывает дэвата сознанию *садхаки*, когда он призывает этого дэвата посредством *садхана-шакти*. Поэтому форма определенного дэвата проявляется из определенной мантры, для которой он является adhiṣṭhātri-devatā. Мантра должна озвучиваться соответствующим образом, согласно букве (varna) и рифме (svara). По этой

причине переведенная мантра перестает быть мантрой, то есть звуки, слышащиеся и произносящиеся в переводе, не призывают дэвата и не являются его телом. В данном случае мы имеем дело не с тем же самым звуком, а с переводом на другой язык, с другими звуками, позволяющими понять значение санскритской мантры. Это демонстрирует то, что мантра есть не просто индивидуальное мышление, но определенное звучащее тело сознания.

Поэтому та или иная мантра (такая, например, как *гаятри*) не просто сочетание букв. И хотя скептику мантра может казаться простой вереницей букв, обладающей неким определенным смыслом, или же, как в случае с *биджа-мантрами*, и вовсе выглядящей совершенной бессмыслицей, для *садхаки* же это – сгусток сияющей энергии (*теджас*).

Обычное собрание слов представляет из себя нечто грубое, хотя они, как и всё прочее, являются формами шакти. Но мантра, о которой мы говорим, – это сам дэвата в своем мантрическом теле. Именно в этом смысле мантра есть сгусток сияющей энергии. Слова передают информацию и сообщения для людей, тогда как мантры пробуждают сверхчеловеческие силы (*шакти*). Следовательно, простые слова, такие, например, как «джива», являются субъектами рождения и смерти, тогда как мантра – это сам Брахман в своем звуковом теле, неисчерпаемый и бессмертный. И, кроме того, мантра не то же самое что и молитва или заверения в преданности (ātma-nivedana). Молитва выливается в те слова, которые молящийся выбирает, и несет в себе соответствующее значение. Только из-за незнания принципов Шастры (см. «Principles of Tantra» относительно последовательности) можно вообразить, что мантра – это простые слова, которыми пытаются выразить то, с чем хотят обратиться к божеству. Если бы это было так, садхака вполне мог бы использовать свой собственный язык, не обращаясь за помощью к неизменным и строго установленным звукам Шастры.

Шабда – это шакти. В «Вишвасара-тантре» (гл. 2) говорится, что *шабда-брахман*, являющийся мантрой (*мантра-майя*),

находится в теле дживы, и это есть тонкий аспект оживляющей его шакти. Как утверждается в «Прапанчасара-тантре», сфера (универсум) *брахманды* (brahmāṇḍa) пронизывается шакти в виде *дхвани*, которое называется *нада*, *прана* и т.п. Манифестация грубой (*стхула*) формы *шабда* была бы невозможна, если бы оно не существовало также и в тонкой (*сукшма*) форме. Шабда – гуна (свойство) акаши, однако первое не производится вторым, но манифестируется в нем. И *шабда-сварупа* есть Брахман. Подобно тому как звуковые волны внешнего пространства производятся движениями воздуха (*вайю*), в пространстве внутри тела дживы звуковые волны производятся в силу движений жизненного воздуха (*прана-вайю*), а также благодаря вдоху и выдоху. Шабда, впервые проявляющийся в *муладхаре* (см. «Змеиная сила»), на самом деле есть шакти, дающая жизнь дживе. Вдыхающий и выдыхающий джива произносит великую мантру. Эта *аджапа-мантра* (*хамсах*, hamsah) называется «*аджапа*» (ajapā), поскольку естественно повторяется без усилий со стороны дживы. Это поднятие *дхвани*, которое приводит к чередованию вдоха и выдоха. Шакти – причина мелодичного, ровного и приглушенного *дхвани* (см. гл. 24), которое звучит подобно жужжанию черных пчел. Это звуки пара и пашьянти, которые затем становятся тонким мадхьяма и грубым вайкхари. Кундалини в аспектах *варнамайи* и *дхванимайи*, – это манифестация в телах параматмы. Таким образом, субстанцией всех мантр является *чит*, манифестирующаяся как буквы, слоги, слова и предложения.

Фактически буквы алфавита, которые известны как akṣara, есть ничто иное как янтра *акшара*, или нерушимого Брахмана. Это, с одной стороны, грубая форма кундалини, проявляющаяся в различных аспектах как различные девата и представляющая собой главное божество (*адхиштхатри*, ādhiṣṭhātrī) всех мантр. С другой стороны, это тонкая форма, к которой стремятся все садхаки. В каждой мантре имеются две шакти: *вачья-шакти* и *вачака-шакти*. Дэвата, рассматриваемый (*пратипадья-девата*, pratipādya-devatā) как абсолютная *сварупа*, есть *вачья-шакти*; дэвата же данной мантры (mantramayī-devatā) есть *вачака-шакти*. Так,

если Дурга – это дэвата мантры, то Махамайя – *вачья-шакти*. Последняя безатрибутна, тогда как *вачака-шакти* имеет определенный атрибут, являясь объектом почитания, а также опорой и средствами, благодаря которым постигается *вачья-шакти*, поскольку само почитание предполагает в качестве своего объекта определенную форму. Когда шакти с атрибутом, постоянно пребывающая в мантре и как матра, пробуждается в результате садханы, то она затем открывает ворота монистической истины, раскрывая подлинную природу и сущность универсума.

Итак, имеется две шакти: *мантра-шакти* и *садхана-шакти*, т. е. шакти садхаки, возникающая благодаря *садхане*. Именно соединение этих двух шакти формирует плод *мантра-садханы*. Каким же образом? *Сагуна-шакти* почитается и пробуждается благодаря садхане. *Сагуна-дэвата* – главное божество (*адхиштхатри-дэвата*) мантры, также как бесформенные (*ниргуна*, nirguṇa) Ишвара и Ишвари – это *вачья-шакти*. И то и другое суть одно, но джива по законам своей природы и ее трех гун, прежде чем сможет реализовать тонкую форму, или освобождение, должен сперва медитировать на грубой форме.

От повторения мантры без понимания ее смысла не больше пользы, чем от простого шевеления губами. Мантра спит. Есть различные процессы подготовки и вовлечения в правильное произнесение, которые состоят из очищения рта (mukha-śodhana) (см. гл. 10 «Шарада-тилаки», джапа *пранавы* (мантра ОМ) отличается в зависимости от дэвата, например, для Бхайравы это ОМ ХСАУ), очищения языка (jihva-śodhana) (семь *джапа* однобуквенной биджи утраиваются, и то же самое происходит с *пранавой* и однобуквенной биджей), а также из aśauca-bhanga, джапа *мула-мантры*, которая предваряется и завершается *пранавой*. Что же касается загрязнения мантры, связанного с «рождением» и «смертью» – см. «Тантрасара» 75. *et seq.*, kulluka, см. «Шарада», loc cit. Таким образом, kulluka, преобразовавшая голову kālikā, есть майя (см. «Пурашчарана-бодхини» стр. 48 и «Тантрасара»); nirvana-japa в mūla и mātṛkā-bīja в maṇipūra, setu (В общем – это *маха-мантра* ОМ, или *майябиджа* ХРИМ, но также могут быть вари-

ации. Следовательно, setu Кали – это ее собственная биджа КЛИМ, для Тары Кūrca и т.д.); nidrā-bhaṇga – пробуждение мантры (джапа этой мантры семь раз предваряется и завершается слогом ИМ); *мантра-чайтанья*, или оживление мантры (Джапа *муламантры* в манипуре предваряется и завершается *матракабиджей*. Медитируют на *мула-мантру* в сахасраре, анахате и муладхаре вместе с ХУМ, и снова в сахасраре. *Мула* – главная мантра, как, например, *панчадаши* (pañcadaśī)); *мантрартха-бхавана* (mantrārtha-bhāvana), образуя ментальный образ божественного (букв. думая о значении мантры, или думая о *матрике*, которая формирует девата с ног до головы). Также имеются десять *самскар* мантры (см. «Тантрасара» стр. 90). Dpanī – это семь повторений биджи, предваряемые и завершаемые слогом ОМ. Там, где вместо ОМ используется ХРИМ, имеет место *прана-йога*. *Йони-мудра* – это медитация на *гуру* в голове, на *иштадевата* в сердце, а затем на *йони-рупа бхагавати* от головы до муладхары, и от муладхары до головы, повторяя *йони-биджу* (ЕМ) десять раз (см. «Пурохитадарпанам»).

Сама мантра суть дэвата, т.е. высшее сознание (*чит-шакти*), манифестирующееся в соответствующей форме. Эта мантра пробуждается ото сна (*мантра-чайтанья*) благодаря *садхана-шакти*. В сущности, одна и та же шакти проявляется как *садхана-шакти* и *мантра-шакти*, вторая, правда, является более мощной манифестацией. Сознание садхаки становится *en rapport* и соединяется с сознанием в форме мантры. Дэвата же, который представляет *артха* мантры, проявляется для того садхаки, чей ум очистился и осветился преданностью. И хотя субстанцией мантры является сознание, этот факт не постигается без соединения *садхана-шакти*, которая появляется из садханы, с *мантра-шакти*. Так раскрывается дэвата.

В случае с *пуджей*, *дхьяной* и другими садханами задействована только *садхана-шакти* садхаки, тогда как в случае с *мантра-садханой садхана-шакти* действует во взаимосвязи с всемогущей *мантра-шакти*, которая усиливает несовершенную *садхана-шакти*. Индивидуальная шакти подобна огню. Также как

воздушные волны, встречаясь с языками пламени, удваивают его силу, индивидуальная шакти садхаки быстро развивается, соприкасаясь с *мантра-шакти*. А затем мощная активность индивидуальной шакти соединяется с мантра-шакти для того, чтобы удвоить свою силу. Именно потому, что мантра обладает этой чудесной силой, джива способен осуществить то, что кажется невозможным. Однако, опираясь только на свои силы, джива не может обрести сокровища, которым поклоняется даже Шива. *Джива-шакти*, или шакти дживы (как таковая) при помощи мантры трансформируется в *дайви-шакти*, или шакти дэвы (как таковую). И с помощью этой шакти он может осуществить то, что под силу дэва. Таким образом, мантра является аспектом божественной Матери, проявляющейся через *мантра-садхану* при наличии преданности к Ней. Так, было сказано («Тантра-таттве» 2, 45): «Нить из пятидесяти букв от А до Кша, которые являются *матриками*, – постоянная, безначальная и бесконечная, – это сам Брахман». Это великое высказывание представляет собой суть всех тантр.

Реализация мантра-сознания есть *мантра-сиддхи*. Если садхака достигает совершенного *сиддхи*, то даже из одной мантры он может почерпнуть духовное знание, доступное познавшему все Веды, поскольку Веды – это *паринама*, или развитие *дхвани кула-кундалини* в теле ишвары, а то же самое *паринама*, но в теле дживы – это шабда. Веды есть дхвани, произносящееся Брахмой, а шабда – дхвани, произносящееся дживой. В данном случае шабда – всякая форма мантры, которая передает живе энергию (силу). Это также и дхвани, которое развивается в грубый произносимый звук (*шабда*), тело дэвата. Сиддхи от такой мантры не достигается до тех пор, пока она не пробуждается. Бывает, что дэвата проявляется или не проявляется. Нельзя сказать, что простое произнесение мантры безоговорочно вызывает определенный результат, или же, что повторение мантры осуществляется впустую. Вопрос о том, подходит ли определенная мантра для садхаки, обуславливается *чакрой* и другими обстоятельствами.

Глава 29

Гаятри-мантра

«Гаятри» наиболее сакральная из всех *вайдика*-мантр. В ней Веда воплощается как в своем семени. И звучит она так: «Om. Bhur bhuvah svah : tat savitur vareṇyam bhar go devasya dhīmahi : dhiyo yo nah pracodayāt. Om». «ОМ. Земная, воздушная и небесная сферы. Давайте же будем размышлять о чудесном Солнечном Духе божественного Творца (*савитри*, sāvitri). Пусть он направит наши умы [к достижению *дхармы*, *артхи*, *камы* и *мокши*]. ОМ».

В «Гаятри-вьякаране» йогина Яджнавалакьи эти слова объясняются следующим образом: «Тат» (tat) означает «тот». (Судя по всему, «tat» в данном случае согласуется с vareṇyam (*вареньям*) и употребляется в косвенном падеже, и т.д. Однако некоторые считают, что утверждение (vyāhṛti, *вьяхрити*) – bhūr bhuvah svah – является частью мантры и должно быть связано с ней, а также рассматривают «tat» как часть генетивной конструкции, которая связана с предшествующим vyāhṛti, и в этом случае «tat» имеет смысл родительного падежа множественного числа – teshām.) Слово же «yat» (*йят*) («который») подразумевается. (Однако, можно сказать, что «yat» содержится в «yo nah» (*йонах*). «Savituh» (*савитух*) – притяжательная форма «sāvitri» (*савитри*), происходящая от корня «su» («порождать»). Поэтому Савитри – это «порождающий всё существующее». Порождение и сотворение всех вещей называется «Савитри». В «Бхавишья-пуране» говорится так: «Сурья – это видимый Дэвата. Он – Глаз мира и Творец дня. Нет никакого другого вечного дэвата, сравнимого с Ним. Эта вселенная рождается и снова поглощается Им. Он – время, и время – в Нем. Планеты, звезды, *васу*, *рудры*, *вайю*, *агни* и все остальные есть ничто иное, как Его части». Под «сиянием (*бхаргах*, bhargah)» подразумевается *адитья-дэвата*, пребывающий в области солнца (*сурья-мандала*, sūrya-maṇḍala) во всем своем могуществе и великолепии. Он соотносится с солнцем также, как наш дух (*атма*) с телом. Хоть он и находится в области солнца,

во внешней, или материальной сфере, он также пребывает в нашей внутренней «самости». Он – свет солнечного диска, а также светоч жизни всех существ. Пребывая во внешнем пространстве, он также находится и в пространственной области сердца. Во внешнем пространстве он есть Солнце (*сурья*, sūrua), во внутреннем же он – чудесный Свет, бездымный Огонь. Короче, то существо, которое садхака постигает в области своего сердца, – это Адитья (āditya) на небесном своде. Эти два тождественны. Данное слово образуется двумя способами: 1) От корня «bhrij» (*бхриджс*) – «созревать», «разрушать», «раскрывать», «озарять». Здесь Сурья – это тот, кто доводит до зрелости и преобразует все вещи. Сам он сияет и раскрывает все вещи при помощи своего света. И именно он во времена окончательного уничтожения (*пралая*) в своей форме разрушающего огня (*калагни*, kālāgni) уничтожает все вещи. 2) От «bha» (*бха*) – разделение всех вещей на различные классы; «ra» (*ра*) – цвет, поскольку он формирует цвет всех созданных объектов; «ga» (*га*) – постоянное круговое движение. Солнце разделяет все вещи, образует различные цвета всех вещей, а также вечно уходит и возвращается. Как говорится в «Брахмана-сарвасвае»: «bharga» (*бхарга*) – это атма всего существующего, двигающегося и неподвижного, в трех локах (*бхур, бхувах, свах*, bhur, bhuvah, svah). И нет ничего, что существовало бы отдельно от него».

«Devasya» (*девасья*) – это форма родительного падежа от «deva», согласованная с «savituh». Это божество сияющее и игривое (*лиламайя*, līlāmaya). Сурья постоянно увлечен игрой созидания (sṛṣṭi), существования (sthiti) и разрушения (pralaya). Своим сиянием он радует всех. (Применительно к Брахману «līlā» равнозначна *майе*). «*Вареньям*» (vareṇyam) значит «почитаемый» (varaṇīyam). На нем нужно медитировать, а также почитать его для того, чтобы мы могли избавиться от страдания рождения и смерти. Те, кто боятся перерождения, хотят освободиться от смерти и найти Освобождение, а также стремятся избежать трех видов страдания (*тапатрайя*, tāpatraya): *адхьятмика* (ādhyātmikā), *адхидайвика* (ādhidaivika) и *адхибхаутика* (ādhibhautika), должны

созерцать и поклоняться Бхаргу, пребывающему в области солнца и вмещающему в себя три области, которые называются bhūr-loka, bhuvar-loka и svar-loka. «Dhīmahi» (*дхимахи*) = «dhyāyema» (от корня «dhyai») означает «мы медитируем», или «давайте медитировать».

«Pracodayāt» (*прачодайят*) означает «пусть он направит». Хоть в «Гаятри» и не сказано со всей очевидностью, но подразумевается, что это направление соответствует четырем путям (*чатур-варга*, catur-varga), которыми являются благочестие (*дхарма*), достаток (*артха*), пожелания (*кама*) и освобождение (*мокша*). Бхаргах всегда направляет наши внутренние предрасположенности (*буддхи-вритти*, buddhi-vṛtti) по этим путям.

Вайдика-гаятри в соответствии с ведической системой может произноситься только дваждырожденным. Она запрещена для шудр, а также мужчин или женщин всех остальных каст. Тантра-шастра, в которой имеется своя собственная гаятри-мантра, не предъявляет подобных ограничений. В 3-й главе «Маханирвана-тантры» (строфы 109-111) приводится Брахма-гаятри для поклоняющихся Брахману: «Parameṣvarāya vidmahe paratattvāya dhīmahi: tan no brahma pracodayāt». «Пусть мы узнаем высшего Владыку. Давайте будем размышлять о высшей Реальности. И пусть Брахман направит нас».

Глава 30

Гаятри-мантра

как пример логического рассуждения

Представленное здесь общество называется «рационалистическим»[31]. Если ваша организация предполагает простое преклонение перед одной из форм современной западной мысли, тогда такое название может быть вполне приемлемым. Но всё же я полагаю, что вы не ставите своей целью пополнить ряды имитаторов в этой стране, и, судя по вашей деятельности, вы стремитесь утвердить необходимость разумного мышления и практики, как характерной черты *арья-дхармы* (ārya-dharma), правильно понятой и очищенной ото всех вредных и бессмысленных наслоений. Мы всегда сталкиваемся с проблемами, когда англоязычные ярлыки используются для описания индийских философских и религиозных теорий и практик. Но на деле такое явление часто служит благодатной почвой для ошибок. Я слышал хороший совет называть это общество «satyajñāna-sabha» (*сатьяджняна-сабха*), или что-то вроде этого.

Рационализм в аспекте его формальной оппозиции сенсуализму в этой стране не имеет смысла для тех, кто верит, что ребенок рождается вместе со своими *самскарами*.

Считается, что «рационализм» в его более общем смысле декларирует следующие утверждения: 1) Рассуждение является источником и основным критерием знания. 2) Каждый индивид должен исследовать и добывать знание только сам, не обращаясь к сторонним авторитетам. Иными словами, он должен иметь свое собственное мнение. 3) В конечном итоге утверждается, что рационалист должен отбросить любые сомнительные сведения, истинность которых не может быть доказана логически.

[31] Эта глава воспроизводит лекцию, прочитанную перед Рационалистическим Обществом в Калькутте.

Относительно такого утверждения ведантист (я имею в виду Адвайта-веданту) может спросить: «Что же такое знание?» Если имеется в виду мирское (*лаукика*, laukika) знание, тогда рационалист и ведантист могут найти здесь согласие. Мирское знание получают при помощи органов чувств (*индрий*). В своей собственной сфере рассудок – главный источник знания и главный же критерий истинности. Как говорил Шанкарачарья, если Веда противоречит тому, что является достоверным на мирском уровне (*лаукика-прамана*, laukika-pramāṇa), это не есть Веда (истина). В сфере мирского она не является *праманой*, которая отвергает свидетельства органов чувств и соответствующие умозаключения. В «Йога-васиштха» (кн. 2, гл. 18, строфы 2-3) говорится так:

Api pauruṣam ādeyam śāṣtram ced yuktibodhakam.
Anyat tvārṣam api tyājyam bhāvyam nyāyyaihasevinā.
Yuktiyuktum upādeyam vacanam bālakād api.
Anyat tṛṇam iva tyājyam apyuktam padmajanmanā.

«Даже шастра, автором которой является простой человек, должна быть принята, если она разумна. Всё остальное (необоснованное), даже если это слова Риши, должно быть отброшено тем, кто следует логике. Слово юнца, если оно разумно, должно быть принято. Всё необоснованное должно быть отвергнуто, как не принимающаяся в расчет травинка, даже если это сказано самим «лотосорожденным» (Брахмой)». Этому посвящена вся 14 глава второй книги «Мумукша-кханда», где превозносится логическое рассуждение (*вичара*, vicāra).

Но в мире существует гораздо больше того, что видят глаза. Признается, например, что ум существует, хотя его и невозможно увидеть при помощи органов чувств (atīndriya). И снова, что касается объектов, то разные технические приспособления позволяют органам чувств воспринимать больше того, что им обычно доступно. Таким образом, эти инструменты являются как бы расширением естественных способностей. Кроме того, существуют

и сверхчувственные способности (*сиддхи*), предмет множества исследований на Западе, но в этой стране – давно известный факт. Ум в данном случае может действовать независимо от грубых телесных органов чувств, как в некоторых гипнотических сеансах. Эти психические способности являются продолжением обычных органов. Они не сверхъестественные, но, скорее необычные. В любом индивидууме они могут быть естественными или выработанными, но мы не сомневаемся в их достоверности. Мы можем рассуждать лишь об их наличии или отсутствии, а также о том, на что они указывают. То есть они представляют предмет нашего рассуждения. Сами по себе они являются индивидуальными ментальными способностями, благодаря которым ум видит вещи, или вызывает в себе ясновидение, яснослышание, гипноз, телепатию и т.п. В этом нет ничего неразумного. Напротив, утверждение их существования логично и находится в соответствии с ведической теорией бытия, на которую и опирается этот доклад. Нет ничего более антинаучного, чем априорно высказываться против этого, даже не вникнув в суть явления. Несмотря на научный фанатизм (то есть слепую веру в науку как в религию), исследования психики могут рассматриваться как продуктивная форма исследования.

И, наконец, существует то, что называется духовным, религиозным переживанием, имеющим различные уровни и разновидности, а также знание природы (через действительное участие в ее Бытии) высочайшего и бесконечного Принципа, который находится за пределами всех явлений, в то же время манифестируя их. Знаменитый труд профессора Джемса под названием «Разнообразие переживаний» считается одной из первых исследовательских работ в той области, которая только теперь начинает тщательно изучаться. Нельзя сказать, что возможность факта такого переживания является необоснованной. Ведь подобные переживания подтверждаются всеми великими религиями и некоторыми великими философиями. Если бы всё это было необоснованным, то тогда выходит, что большая часть человечества, как в прошлом, так и в настоящем, лишена здравомыслия. Даже сама

постановка вопроса о реальности духовных переживаний косвенно указывает на сам факт их включенности в человеческий опыт.

Существуют ли такие переживания на самом деле? Являются ли они реальными переживаниями или простыми галлюцинациями? Если второе, тогда почему они появляются? Прямое и точное доказательство должно располагать самим этим переживанием. Подтверждение этому может быть обретено разными способами; так, мы имеем факт неизменности и универсальности как самих переживаний, так и природы тех истин, которые раскрываются при их помощи, и знаем о том необычайном эффекте, который они производят на испытавших их индивидуумов, а также (в случае великих переживаний) и тот эффект, который они производят на весь мир.

По моему мнению, только очень поверхностный взгляд может рассматривать воздействие, производимое на миллионы людей прошлого и настоящего такими существами как Риши и Шакьямуни в Индии, Лао-Цзы, Иисус и Магомет, как результат их галлюцинаций. Может возникнуть вопрос: какое из этих переживаний более истинное, а какое менее? Но здесь я на него не буду отвечать по причине обширности этой темы. Однако, позвольте сказать, что тот, кто попытается внимательно изучить подобные опыты, обнаружит, что в них имеются некоторые как сходные, так и различные элементы. Что касается последних, то заметим, что, также как и в обычной жизни, один человек может видеть и знать больше, чем другой. Подобным образом дело обстоит и с духовным опытом, который может иметь множество различных градаций. Является ли восприятие человека, рассматривающего гору с расстояния 50 миль ошибочным по сравнению с тем, кто видит эту гору прямо перед собой? Не скажем ли мы, что оба не ошибаются, если учитывается позиция наблюдателя?

В Индии духовный опыт называется «Ведами», и это слово происходит от корня «vid» – знать. Это переживание, относительно которого все остальные являются последующими и частичными репродукциями. Оно может быть первичным, то есть

сам индивид может получить соответствующий опыт, или же он может согласиться с авторитетом тех, кто уже обладает таковым.

В веданте говорится, что разумное обоснование является высшим для мирских (*лаукика*) реалий, доступных нашему обычному восприятию. Благодаря рассуждениям мы можем установить мирскую истину. Но что касается того, что невидимо, например, бытия Высшей Причины, проявлением которой является Универсум, то неподкрепленный духовным опытом довод может установить лишь возможность, но не определенность. И таким образом, при помощи логического обоснования можно доказывать или опровергать монизм, дуализм, плюрализм и пр. В данном случае простая аргументация может привести к противоположным заключениям. И что может быть более противоречивым, чем выводы западной философии относительно реализма (в старом и новом виде, представленном Бертраном Расселом), идеализма (объективного и субъективного), монизма, плюрализма, панпсихизма, гуманизма, прагматизма и многих других систем, вытесняющих древние традиции на этой философской ярмарке? Вызывает большое сомнение, являются ли современные виды метафизики более совершенными по сравнению с древними. По моему мнению, нет ничего лучше, чем «шесть *даршан*». В современной науке был произведен прорыв. Но даже здесь имеются разногласия как относительно рассматриваемых фактов, так и теорий, основывающихся на них. Для меня их величайшая важность базируется на том факте, что последние научные открытия подтверждают интуитивно выработанное учение древних мудрецов. Таким образом, нынешние концепции относительно строения материи, и особенно разрушение атомистической теории, поддерживают идею майи, единственной материальной основы универсума, а также существование эфира (пространства), который был уже принят в Индии, когда Европа еще не выбралась за пределы так называемых «четырех элементов». Как наука, так и индуистские системы утверждают эволюцию существ от неорганического к органическому, а также от растений к животным, и от животных к людям. В Индии всегда поддерживалось отсут-

ствие разрыва между различными формами существования, и что, например, различие между человеком и животным есть не различие видов, но уровней. И снова, в современных психологических исследованиях веданта находит поддержку со стороны теорий, рассматривающих природу ума как материальную силу (как утверждает Герберт Спенсер, или как об этом говорится в литературе «нового мышления»), расширение поля сознания, раздвоение личности и различные формы психических явлений.

И, тем не менее, когда речь заходит об абсолютном, ни метафизика, ни наука не могут ничего утверждать с определенной степенью вероятности; они могут подвести к воротам храма, но неспособны быть самим храмом, т.е. лишенным внешних опор местом непосредственного присутствия абсолютного внутри вопрошающего. Брахман, или Всепронизывающий, не может быть установлен посредством умозаключений, поскольку он не может быть и объектом познания. В Шастре говорится, что Брахмана можно узнать, только если сам являешься Брахманом, то есть исключительно благодаря духовному опыту. Его бытие и природа постигается в результате откровения. Однако такое откровение не провозглашается богом или кем-либо другим со стороны. И это ничто иное, как самопознание в его глубочайшем смысле. Ведантист считает, что мы можем познавать самих себя не только в грубых, физических формах, таких как светлый или темный, высокий или низкий и т.д., а также и в тонких, или ментальных формах, как воспринимающие и умозаключающие существа, осознающие свою внутреннюю суть, как то, манифестацией чего являются наши тело и ум. Является это фактом или нет, но в таком утверждении нет ничего необоснованного. Именно это самопознание, обретенное на разных уровнях, или же воспринятое как чужой опыт (*шрути*), свидетельство которого мы можем принимать по разным устраивающим нас причинам, дает определенность, которая для логического рассуждения самого по себе лишь возможна. Когда Шрути принято, умозаключения могут следовать за учением, не нарушая собственных принципов. То, что раньше было лишь вероятным и гипотетическим, теперь имеет обосно-

вание и определенность. И это должно быть так, если только мы не принимаем то, что невозможно, а именно, разрыв между рациональной и духовной истинами. Истина, однако, одна, а то, что невозможно обосновать, должно отвергаться, кто бы это ни провозглашал, «пусть даже Лотосорожденный».

Право на рассуждения отрицалось вовсе не в Индии. В прошлом это делалось именно на Западе. Но теперь, после жестокой борьбы против церковного угнетения и тирании (которая поддерживалась государством) с ее тюрьмами, пытками и сожжениями на костре, Европа в основном получила право на свободомыслие. Если бы в Индии была подобная оппозиция, сегодня она была бы более интеллектуально активна. Политическая активность в Европе стимулировалась деспотической властью. Мы, западные люди, вынуждены были бороться за все доставшиеся нам блага.

Нигде, однако, интеллектуальная свобода не поддерживалась так основательно и не была такой продолжительной, как в Индии. Слово «человек» происходит от корня «man», что на санскрите означает «думать». Человек – это «manu». Поэтому человек – «мыслитель». Таким образом, именно благодаря *мышлению* он отличается от всего остального мира. Можно ли найти более великое качество наших арийских предков? Ни в какой другой стране мира не было столько мыслителей. Индия действительно была очагом великих идей, различных верований и практик. Там, например, имелись такие представители материализма чарваки и локаяты как Аджитакешакамбали, настоящие атеисты, которые отрицали, что некий Брахман или кто-либо еще могут раскрыть истину относительно другой жизни. Они считали, что человек состоит из четырех элементов и после смерти, растворяясь в тех же элементах, исчезает навсегда. Были там санкхьяики, дуалисты и реалисты, которые признавали существование Духа, но считали наличие управляющего вселенной Бога бездоказательным (nirīśvara-darśana), ньяявайшешики, плюралисты и реалисты, которые соглашались с существованием высшего Владыки, буддийские

идеалисты (*виджнянавадины*) и так называемые «нигилисты» (*шуньявадины*), ведантийские монисты, ограниченные монисты и дуалисты различных теистических направлений, мимансаки, джайны, и многие другие направления человеческой мысли.

В ведантийской садхане мышление (*манана*) вместе с *шраваной* (śravaṇa) и *нидидхьясаной* (nididhyasana) занимает весьма существенное положение. Все *даршаны*, особенно *ньяя*, разрабатывались для его поддержки. И «Брахма-сутры», которые излагаются в ведантийской системе, известны как «*вайясиканьяйямала*» (vaiyāsikanyāyamālā).

Что же касается науки, то Индия располагает собственными значительными достижениями, описание которых можно найти в работах профессоров Броджендранатха Сила и Биноикумара Сиркара. Вплоть до современного периода Индия была более чем на равных со всеми другими странами. Но необходимо признать, что после этого пальма первенства в научных исследованиях и экспериментах должна быть отдана Западу. Однако те, кто думают, что логическое мышление и свободомыслие это привилегия Запада, очень сильно заблуждаются относительно истории своих стран. Ведь если провести сравнительный анализ продолжительного промежутка времени, начиная примерно с 2000 года до нашей эры, то выяснится, что Индия оказывается безусловным лидером. Ни одна другая страна так не чтила разум и не предоставляла ему столько свободы, как Индия. Строгость культуры этой страны выражалась по-другому и состояла в социальных ограничениях, когда даже в поздние времена люди исключались из процесса познания по причине искусственного разделения на касты. Но те, для кого книга знания была открыта, всегда могли мыслить достаточно свободно. Европа же находилась под гнетом духовенства, которое пыталось заставить всех думать одинаково, в соответствии с установками правящей церкви. Именно против этого протестовал европейский рационализм.

Вначале мне было трудно выбрать среди многих тем ту, с которой я мог бы к вам обратиться. И когда я все-таки написал

доклад, которым, однако, я не был удовлетворен, поскольку из-за регламента не удалось изложить то, что представлялось действительно важным. По счастливой случайности среди моих старых бумаг я обнаружил присланные мне несколько лет назад записки, касающиеся *гаятри-мантры*, величайшего памятника индийской мысли. И теперь я заново излагаю ее содержание, более кратко, но с некоторыми своими дополнениями.

Данная мантра начинается и заканчивается пранавой ОМ. В первую очередь это связано тем, что порождающая мир причина во время манифестации выступает в трех аспектах. Следует заметить, что как сама причина (*махашакти*), которая как всеобъемлющая Самость содержит в себе весь универсум, так и ее манифестация, являются объектами мышления. Нада-бинду указывает на то, что причинное состояние порождающей мир Силы предшествует ее тройному разделению, представленному в виде букв **А**, **У** и **М**, соединяющихся в форме слога **ОМ**. Эти буквы символизируют тройственное действие Силы, распространяющееся на все сущее. Первая и вторая буквы относятся к нынешней, а также к прошлой и будущей активности *махашакти* как коренной жизненной силы. **М,** или Рудра может рассматриваться как химическая реакция, разрывающая материальные соединения. Это дезинтеграция формы. **А** (Брахма) – это сила, заново создающая формы благодаря обновляющей молекулярной активности, тем самым спасая организованную жизненную силу от постоянно уничтожающих (**М**) форму процессов. **У** (Вишну) представляет поддерживающую силу, которая стабилизирует материю, являющуюся лишь относительно устойчивым состоянием энергии, из которой материальные формы возникают и в которую возвращаются.

Если посмотреть на совокупность манифестирующейся энергии, то Вишну, являясь Хранителем всего существующего в пространстве и во времени, может рассматриваться как теологическая декларация закона сохранения энергии. Махашакти, понимаемая как форма сознания (*чидрупини*), проявляется в виде

трех сил Воли, Знания и Действия, а также манифестируется в виде созидания, сохранения и разрушения форм. То, что следует далее, как и всё остальное, содержится в **ОМ**, но некоторые элементы также развиваются и в остальной части гаятри-мантры. ОМ, рассматривающийся как звук (*дхвани*), есть приблизительное естественное имя первого нераздельного движения (*саманья-спанда*), напряжения материальной причины (*пракрити*) универсума. Изначальный «звук», или «напряжение» – это изначальное функционирование *брахма-шакти*.

Затем следуют три *вьяхрити* (vyāhṛti) – *бхух*, *бхувах*, *свах* (bhūh, bhuvah, svah), которые являются *лакшанами* всех четырнадцати *лок*, хотя в этом мире (*вьявахарика*) мы имеем дело лишь с первыми тремя: bhūh для bhūh и для семи более низких *тала* (tala), bhuvah для себя, svah для svah, а также для прочих высших областей вплоть до satya. *Локи* представляют собой состояния сознания. Bhūrloka, или земля, – это состояние обычного переживания. Верхние *локи* – состояния сверхъестественного сознания, тогда как нижние *тала* – ущербное переживание. Если посмотреть объективно на материю, то можно увидеть, как она становится всё более плотной по мере нисхождения от высших миров (*лока*) к более низким, а оттуда к самому дну (*тала*). И поскольку завесы материи различаются степенью плотности, то различаются и соответствующие состояния сознания. Первые пять миров, начиная с земли, – это пять форм чувственной материи, шестой – это ум, и седьмой – причинное состояние ума и материи. Земля и прочие низшие состояния – это грубое тело. Локи от bhuvah и до tapah – тонкое тело. *Сатья-лока* (satya) – это причинное тело великого Пуруши, к которому обращаются в гаятри, и оно почитается в форме солнечного круга (*адитья-мандала*). Vyāhṛti указывают на то, что великая Самость, обозначенная в виде ОМ, пронизывает все уголки вселенной. Как же мы получаем представление об этой Самости, а затем воспринимаем ее?

В нашем обычном состоянии сознания внешний мир представляется совершенно объективным, устойчивым и независи-

мым. Он находится «там», во внешнем пространстве и вне нас, обладая своим собственным, самостоятельным существованием. Такое состояние сознания отмечается первым словом (vyāhṛti) «bhūh», и это наше обычное состояние. Наш ум находится «здесь», и это одно – «Я» (*ахам*). Объект, «Это» (*идам*), *вимарша-шакти*, – находится «там», и оно – «другое». Но, немного поразмыслив, мы обнаруживаем, что эта кажущаяся независимость объектов для нас проявлена как сочетание определенных качеств, которые являются таковыми только по причине воспринимаемости посредством особым образом устроенных органов чувств. Очевидно, что если бы этих органов чувств не было, или, если бы они не схватывали объекты, тогда не было бы ни восприятия, ни объектов. И, кроме того, если бы сами органы чувств были другими, то изменилось бы и чувственное восприятие. В таком случае объекты, которые, казалось бы, существуют независимо от нашего восприятия, становятся чем-то отличным от того, чем они был прежде, поскольку они обнаруживают иную совокупность качеств.

Таким образом, объективный мир на самом деле не является независимым, как мы думали вначале, и форма, в которой он предстает перед нами, возникает в силу действия некой объективной силы, функционирующей в соответствии с сенсорными особенностями воспринимающих существ. Благодаря этим размышлениям идея объективной устойчивости ослабляется, и мир впервые приобретает состояние подвижности, пока не начинают понимать, что объекты, которые поначалу казались обладающими характеризующими их качествами, обладают ими не только сами по себе, но и благодаря нам самим (фактор субъективности). Состояние ума, в котором эта идея прочно закреплена, представляется вторым из семи уровней сознания *партхива* (pārthiva). А все материалисты, смотрящие на объективный мир как на независимый от воспринимающего, пребывают в bhūrloka.

Второе состояние сознания, где впервые просматривается субъективность самости, и объективный мир теряет свой абсо-

лютный и независимый характер, проявляясь как зависимый, обусловленный и трансформирующийся в силу субъективного фактора, находит свое выражение в некоторых формах идеализма. Здесь субъективный элемент осознается уже в явном виде, но еще не является идеальным в том смысле, что имеет свой источник в самом себе; он обладает собственным существованием, но оно имеет в большей степени внешний, чем внутренний характер. На этом уровне видящий, видение и видимое локализованы во внешнем пространстве. Когда мы поднимаемся вверх по шкале состояний сознания, познаваемое (*джнейя*, jñeya) остается для нас внешним, а познание (*джняна*, jñāna) находится внутри до тех пор, пока познающий (*джнята*, jñāta), познание (jñāna) и познаваемое (jñeya) не субъективируются и объединятся. *Джняна-сварупа* высшего сознания противоположна ограниченному и изменяющемуся сознанию (*джняна-врити*).

По достижению второго уровня мы переходим к третьему, и спрашиваем: что стоит за органами чувств, от которых в значительной степени зависит проявление внешнего мира? Тогда мы начинаем понимать, что органы чувств не воспринимают объекты, если нет направленности на них внимания в форме *манаса*. Весь мир открыт для органов чувств каждую секунду, но воспринимается только то, на что мы обращаем внимание. В «Брихадараньяка-упанишаде» психологические аспекты данного момента хорошо отражены в следующем высказывании: «Я не слышал. Мой ум находился где-то в другом месте». Внимание должно быть направлено и осознано. Тогда мы понимаем, что за органами чувств стоит некая самость, которая направляет свое внимание на определенный объект и воспринимает его при помощи органов чувств. Таким образом, мир (рассматривающийся отдельно от того, чем он, возможно, является на самом деле) зависит как от органов чувств, так и от направленного внимания ума самости, которая стоит за ним (т.е. за умом). Навыки и привычки такого мышления являются третьим, более высоким уровнем сознания *партхива* (pārthiva).

Так мы достигаем определенного знания самости. Затем мы размышляем над ее природой. Для обычного сознания первых двух уровней самость либо не представляется важной, либо воспринимается ограниченной телом и скованной в его пределах. Но размышляя здраво, понимаешь, что она не только не обусловлена органами чувств, но, в действительности, сама их обуславливает, позволяя им быть эффективными благодаря своей силе внимания. Далее выясняется, что самость неподконтрольна физическому телу, освещает саму себя и превосходит ограничения физических органов. Когда возникает такой уровень самопознания, то это свидетельствует о достижении четвертого уровня сознания.

Следующий вопрос состоит в том, какая есть связь между самостью, органами чувств и объектами? Являются ли они в своем происхождении независимыми друг от друга, или же одно предстает причиной остальных двух? Они не могут быть независимыми друг от друга, поскольку это будет означать, что либо они никак не связаны, либо, если какая-то связь все-таки прослеживается, она имеется в силу некоей четвертой, внешней по отношению к ним вещи, являющейся основой их отношения, и отдельно от которой они не могут находиться во взаимосвязи. Очевидно, что взаимосвязь имеется, и ее основа должна находится либо внутри, либо вовне. Здесь достаточно сказать, что никакой четвертый фактор, способный удерживать их вместе и заставлять взаимодействовать, не воспринимается. Логически мы приходим к тому же самому выводу, поскольку, если принять заставляющий их взаимодействовать четвертый фактор, который также зависел бы от них, тогда причинный элемент оставался бы не найденным. Но если бы он был независимым и всё же воздействующим на эти три, тогда основа такого взаимодействия должна находиться в некоем пятом элементе, и так далее до бесконечности. Следовательно, мы должны ограничиться тремя и исследовать природу их взаимосвязи.

Эта взаимосвязь может основываться только на том элементе из трех, который не зависит от других, поскольку зависимая

сущность не может содержать основу своих связей с другими в самой себе. Воспринимаемые объекты не являются независимыми, поскольку для их восприятия как объектов требуются органы, наделенные такими свойствами, благодаря которым мы воспринимаем эти объекты. Сами же органы чувств не могут быть независимыми, поскольку восприятие посредством них тех или иных объектов требует направленного внимания самости. Но для того, чтобы объекты были объектами, они должны восприниматься органами чувств. Без органов чувств они не становятся для нас объектами. Органы чувств не могут функционировать без направленного внимания самости. С другой стороны, самость не перестает быть самостью и в состоянии сновидения, когда она отрезана от органов чувств. И именно она развертывает как объекты, так и органы чувств. Во сне самость отрезана и от объективного мира, имея о нем лишь идеи. И все же она превращает эти идеи во внешние объекты и в органы чувств, которые их воспринимают. То, что мы видим во сне, реально до тех пор, пока длится сон. Таким образом, самость независима от остальных двух и содержит в себе основу причинного отношения, благодаря которой она их развертывает. Устойчивое и непрерывно длящееся сознание, понимающее это, есть пятый уровень на пути его восхождения.

Что же тогда представляет собой природа отношения между причиной, производящей объективный мир, и произведенным результатом? Является ли эта причина материальной по своей природе и производящей внешний по отношению к самой себе результат, или же это идеальная причина, ментально воздействующая на саму себя для произведения результата? Причина не может произвести результат, который на самом деле внешний по отношению к ней самой. Если бы это было так, то мир сновидений, который мы создаем сами, стал бы внешним по отношению к творящей его самости. Но в таком случае он бы не исчез вместе с тем состоянием сознания, которое находится в его основании.

Объективный мир может быть связан со своей причиной лишь ментально. Постепенно идея, что объективный мир создается внешней по отношению к нему причиной, отбрасывается, и

принимается идея, что причина на тонком уровне содержит внутри себя результат, который проецируется и объективируется в ходе космической эволюции. Ведь когда ум и материя развертываются, оба имеют одинаковую реальность и нереальность (в смысле непостоянства). В высшем смысле **реальность = постоянство = бессмертие** (amṛtatva) = **блаженство** (ānanda), что является в полной мере живой и всепронизывающей атмой. Герберт Спенсер, рассматривая принципы бытия биологических объектов, называет «удовольствие» признаком непрерывного жизненного потока. То, что полностью сохраняется и поэтому полностью «реальное», и есть самость. Устойчивое установление такого переживания представляет шестой уровень сознания.

Также как мир сновидений находится в сознании спящего, который проецирует его в виде воображаемой объективности, так и объективный мир, обладающий общим для всех (vyavahārika) переживанием, находится внутри и проецируется вовне сознанием, аккумулирующим в самом себе все переживания. Существуют ли мир или его причина благодаря природе самой причины, или же в силу некоего внешнего фактора? Вовне нет никакой субстанции кроме самости, – той причины, которая вбирает вовнутрь, обрабатывает и испускает. Можно предположить, что присутствует некая тонкая, причинная связь с объективным миром, но что корень этого объективного мира, который подвергается воздействию, находится не в его внутреннем бытии, а где-то еще. Но этого не может быть, поскольку результат – объективный мир – обязательно должен находиться в причине, так как в противном случае их тонкая связь невозможна. Если бы связь с причиной была чем-то отличающимся от самой причины, тогда должно было бы быть указание на то, чем она является, а также на то, какова природа этой связи с причиной. И, более того, если бы это нечто находилось вне причины, мы должны были бы представить некоего посредника, связывающего это нечто с самой причиной. И снова возникает вопрос, является ли эта связь естественной и необходимой, или же случайной? Если второе, тогда чем является то, что производит связь? Так мы снова приходим к *regressio*

ad infinitum, пока не решаем, что связь является естественной и необходимой. Тогда разумно было бы предположить, что объективный мир обязательно находится в своей же коренной причине. И более того, осознавая, что результат связан с причиной на тонком (ментальном) уровне, более логично полагать, что такая связь имеется благодаря строению самой причины. Когда весь объективный мир рассматривается как заложенный в причине, мы достигаем уровня сознания, который называется *сатья*.

До сих пор мы имели дело лишь с категориями земного сознания (pārthiva), и постижение соответствующих ему уровней развивались благодаря размышлению вплоть до самой высшей точки. И в результате мы достигаем такой позиции, с которой весь универсум рассматривается как находящийся в форме семени (*биджа*) в тонком и потенциальном состоянии внутри своей причины, которая есть ничто иное как Самость.

Так происходит постижение того аспекта Самости, в котором она является порождающей причиной всего универсума. Так *садхака* проходит через всё более высокие уровни сознания *партхива* к пребывающему внутри него Духу. И его расширившееся сознание провозглашает *гаятри-мантру*, выражая поклонение Высшей силе, которая манифестирует все формы переживания и их объекты. Следовательно, слово, которым *садхака* обозначает пребывающий внутри Дух – это «*савита*» (savitā), то есть тот, кто проецирует универсум из своего собственного разума своей собственной силой, не нуждаясь в помощи чего либо внешнего. Однако нам необходимо помнить, что сила уверенности в существовании внешнего, начинаясь на уровне пространства (*акаша*), достигает своей максимальной мощи на уровне принципа земли (*притхиви-таттва*), или твердости, весомости, трехмерной материи, а также в сознании *партхива*. Поэтому именно этот «производящий» (savitā), хотя в действительности и является внутренней самостью, но экстернализируется как нечто находящееся во внешнем пространстве, и поэтому мы обнаруживаем, что он обозначается как «tat», или «это». Такая «этовость» фокусируется в

единство Высочайшего на последнем уровне. Но свойство сознания *партхива* состоит в том, что оно всегда стремится поместить воспринимающего и воспринимаемое во внешнее пространство.

Адепт, для которого раскрывается внутренний Дух, вместе с молитвой о воодушевлении и просветлении внутреннего Разума изливает из себя мантру: «Пусть мы будем медитировать на прекрасном, рассеивающем тьму Духе, самосветящемся и всетворящем *савита*». Благодаря просветлению Разума и через источник Разума – внутренний Разум, являющийся нашим внутренним бытием, – он видит и постигает весь универсум, а также его законы. *Савита* производит вселенную в соответствии с законами (принципами) Разума, которые в своей основе являются его собственным внутренним бытием (vicāracamatkritih paramātmamayī), и это его созидание раскрывается и постигается нами при соучастии божественной причины (основания) его бытия. И так как мы в своей глубочайшей основе являемся Духом, который в его внешнем аспекте есть наша ограниченная самость, и поскольку наш разум является манифестацией собственного вечного всеведения Духа, то наше мышление способно пребывать в гармонии с истиной в ее собственной сфере, освещаясь ею, благодаря чему и появляется возможность выйти за пределы обыденного мышления сначала к пониманию рационального покрова (одеяния) Духа, а затем и к интуитивному постижению самого Духа.

Наше единство с универсальным демонстрируется тем фактом, что если бы мы как множество индивидов оставались ограниченными лишь своей индивидуальностью, то никогда бы не смогли воспринять универсум как общий для всех нас. Такое общее для всех восприятие универсума не может быть обретено нами как отдельными друг от друга и от универсума индивидами, но может возникнуть лишь в силу нашего единства с универсальным. Поэтому в том своем аспекте, в котором мы воспринимаем общую для всех форму универсума, мы не индивидуальны, но универсальны. А наша индивидуальность состоит из нашего восприятия универсума как отличающегося от такового у других.

Таким образом, различие восприятия, которое индивидуализирует нас, не основано на каком-то присущем свойстве отличия нашего сущностного бытия, но на экстернализирующих ограничениях, результате определенной кармы, которая не позволяет всем воспринимать всё одновременно и одинаково. Такая специфичность восприятия универсума, возникающая в силу ограничений кармы и т.п., отделяет каждого индивида от остальных, но не может отделить существо от пребывающего внутри него Универсального (здесь *партхива*), всеобщей Основы. Таким образом, *садхака* говорит, что именно пребывающее внутри Универсальное (*савита*) вдохновляет наш индивидуальный и универсальный Разум. И через самосветящееся сознание этой высочайшей Самости (узнаваемой не только в *самадхи*, но и посредством всякого мыслительного акта, ее ментального воплощения) мы способны познать и понять Истину (*сатьям*, satyam), поскольку это постоянная Самость (*сатья*, satya). Так понимается отношение между индивидуальным и универсальным бытием, а также постигается, что индивид приобретает свою индивидуальную специфику только на основе универсального. Далее мы увидим, какова природа Универсального, что заставляет универсум проецироваться так, как мы его воспринимаем.

В данном случае мы выходим за пределы *гаятри-садханы* в тонкую *атма-садхану*. Ведантист утверждает, что при наличии истинного видения, посредством глаз разума или же интуиции, весь универсум постигается как происходящий из своего источника, подобно Ганге из Гималаев, и потом полностью возвращающийся обратно. Его источник находится в Силе совершенного Сознания, которое есть Шива, и оно благое и всепронизывающее. Всё существующее есть Его разнообразные формы, пребывающие в благополучии до тех пор, пока они находятся в гармонии с тем, кто сам является Блаженством (*ананда*). «Сила и гармония», – давайте повторять эти слова каждый день. Постоянно думайте об идее Силы и будьте могучими. Индивидуальная сила – такая малость, но когда мы связываем или отождествляем себя с высшей Силой, появляется могущество, которое полностью

соответствует уровню гармонии и единства. Однако, Сила означает не просто материальную силу. Ведь последняя относится лишь к материальному плану бытия. Сила также должна быть умственной, моральной и духовной. Любовь – это Сила, величайшая из всех. На самом деле всё существующее есть Сила, которая является Матерью (*амбика*, ambikā).

Мы можем понять это интеллектуально, но как этого достичь? И в данном случае практика веданты (*садхана*) также глубока, как и ее теория. Здесь говорится, что человек, как тело, ум и дух, есть единое целое. Если мы поймем и реализуем Чистоту, – мы станем ею, как телом, так и умом (śuddhātmā). На Западе обычно считается, что любой человек может заниматься поисками истины, применяя только лишь логику. Но простого рассуждения недостаточно. Человек может быть философом, но полностью лишенным благих качеств и морали. В веданте же, напротив, говорится, что их доктрина не может быть полностью понята, а также более или менее реализована, пока тело и ум не станут достаточно чистыми, чтобы приблизиться к Чистоте, которую провозглашает данное учение. Всякое существо должно быть приведено с ней в гармонию, прежде чем оно сможет постичь и реализовать это в полном объеме. Чистые ум и тело естественным образом формируют мысли, представляющие собой связь человеческого ума с его же тонкой основой – Универсальным Умом и Универсальной Самостью.

Садхана варьируется в зависимости от уровней развития, а следовательно и компетентности (*адхикара*, adhikāra) человека. Но высочайшей из садхан считается сострадание (*каруна*, karuna). Недавно я натолкнулся на английский роман, который как ни странно называется «Рационалист», и там есть такая фраза: «Новая вещь, появляющаяся на горизонте, – это феномен сострадания, которое сегодня начинает проявляться в действии». Эта «новая вещь» также стара, как Веды и Будда Гаутама, который всегда ее проповедовал. Отбрось страдание, или ослабь его причину. Однако, применить этот принцип не так просто, как иногда кажется. Нашим поистине великим представителям человечества не

нужна никакая другая сила, кроме как быть самими собой. Благодаря простому факту их собственного самоосвобождения они спасают других. Другие должны, по крайней мере, стараться не упускать из виду этот идеал среди страстей, к которым их склоняет собственная природа и внешние обстоятельства. Однако же простая отстраненность вовсе не Йога. Йога – это соединение с Владыкой в различных формах его Силы, таких, как наши семья, друзья, народ и весь мир. В данном случае он называется «Другом мира» (jagadbandhu). Все мы можем предпринимать усилия в следовании этому высшему Закону освобождения из трясины эгоистических побуждений. И если мы, исходя из своих возможностей и способностей, делаем это успешно, то обнаружим, что двигаемся вперед и что наша сила влияния на других возрастает. Если бы каждый, в меру своих сил, проявил волю к ненасилию и облегчению страдания этого великого Тела Владыки, или Универсума, тогда все приблизились бы к истинному пониманию.

Самая большая завеса, препятствующая осознаванию, – эгоистичность. Огромное количество людей всё еще лишь являются кандидатами в члены Человечества, они должны до него дорасти. Смыслом эволюции представляется освобождение Духа, или внутренней самости от всего, что затемняет ее сущностную свободу. Такое освобождение происходит в процессе постепенного восхождения от неорганического к органическому существованию, а также развития высшего организма, которым ныне является человек. И Высшее Человечество должно встретиться с Божественностью. В нынешнем же человечестве принцип самости всё еще развивается. Конечный этап – это совершенствование нынешней самости, а затем ее постепенное отождествление с универсальной, бесконечной Самостью (*пурнахам*, pūrṇāham). Садхака раз за разом размышляет над этим восходящим, или нисходящим движением, поскольку повторение гаятри необходимо для того, чтобы исправить естественную и объективную тенденцию мысли. Это истинное осуществление (*сандхья*, sandhyā), которое буквально значит «совершенная медитация» (*дхьяна*, dhyāna), и ее душа – *гаятри-мантра*.

Те, кто не понимают цель эволюции, не видят и необходимости в *сандхья*. Они видят перед собой лишь доступные им силы и способности человека, и думают, что необходимо обрести только эти наиболее низкие из его качеств. Они думают только о получении желаемого, закрывая глаза на ту цель, для которой человек рождается в этом мире, и которая прежде всего есть достижение гармонии с Активностью (*вишватма-шакти*, vīśvātma-śakti), а затем соединение с неизменным Брахманом (*чидрупини-шакти*, cidrūpinī-śakti). Они не могут постичь того, что Реальность, находящаяся в основе всех явлений, должна также находиться в глубочайшей природе человека, и пока эта Реальность не понята, не могут быть осуществлены глубочайшие устремления Человечества. С самых ранних времен все серьезные умы искали разрешения вселенской загадки. Все мыслители, будь то материалисты, идеалисты, или спиритуалисты, полагали, что существует некая Реальность, назовем ее материей, умом, духом, брахмой, богом, или же аллахом, которая, выскальзывая из всех умственных ограничений, везде одна и та же, хотя и не может быть воспринята умом во всей своей полноте. Она не может быть только где-то *там*, но должна находиться *здесь*, во внутренней природе всего, как единая с глубочайшей внутренней самостью. Если так, то человек должен не только изучать объективный универсум, благодаря которому он обретает знание внешнего аспекта шакти данной реальности, но также и погрузиться вглубь своей собственной природы, которую только он может постичь. Нынешнее существование человека – это вид сознания в форме bhūh или tala. Поиск заключается в обнаружении универсального принципа. Существа на более низком эволюционном уровне еще не развили принцип самости до уровня *виджняны* или *буддхи*, и поэтому их разум и понимание истины должны сформироваться в будущем. Большая часть работы эволюции должна быть проделана самим индивидом под руководством божественного Разума. И если мы не хотим остаться за бортом общего движения к прогрессу, необходимо избавиться от апатии и безразличия, как у животных, которые удовлетворены имеющимися у них

силами, способностями, а также тем, что их окружает. Человек должен стараться понять смысл жизни и смерти, он должен стремиться заглянуть за их пределы при помощи глаз божественной мудрости (*джняна-чакшу*, jñāna-cakṣu). Вначале необходимо понять это интеллектуально, а затем напрямую постичь то, что является началом, пребыванием и концом всего – *вачья-шакти* (vacyā-śakti) *гаятри-мантры*.

Атма-садхана

В предыдущей статье я вкратце обозначил форму *гаятри-садханы*, переданную мне несколько лет назад. Здесь же представлена *атма-садхана*, которая следует сразу после завершения *гаятри-садханы*.

Двойственность присуща всем манифестирующимся существам. Поэтому, пока человек не постигнет «полноту» (pūrṇa-brahman) универсума, единого со своими корнями как в их имманентном, так и трансцендентном аспектах, всегда будет присутствовать объект, находящийся либо полностью вовне, отличающийся и независимый от самости, либо переживаемый внутри как форма субъективного существования. Такого рода переживания имеют различные градации. Например, объективно рассматривающаяся материя становится всё более грубой, начиная с пространственной (*акаша*) формы и кончая плотной материей. И, наоборот, во время восхождения сознания материя втягивает в себя свои частные модификации, и ее форма бытия становится всё более утонченным выражением принципа, порождающего всё объективное, которое и воспринимается как внешнее или внутреннее. На уровне полной манифестации, то есть обычного переживания bhūh[32], объект, или «Это» (*идам*), находится полностью

[32] bhūh (*бхух*) в инуизме – это название первого из трех миров, а именно, земного мира (то есть того мира, в котором мы сейчас пребываем (Прим. ред. пер.)

снаружи и независимо от самости, и при этом одно (объект) исключает другое (самость). Материя в таком случае имеет ту форму, которую мы обычно воспринимаем. Мы можем оставаться на этом уровне объективного, или же обратиться внутрь, к корню всякого переживания. Если этот корень находится внутри, тогда только интроспекция может его обнаружить. Как? То, что ведет вверх, или вовнутрь, есть стремление к познанию природы, всё больше и больше очищающее себя, и таким образом обретающее силу благодаря приближению к всемогущему и всеобщему (*савита*, savitā). Это молитва в ее высшей форме. В каждый момент достижения и приближения мы естественно выражаем почтение славе всепронизывающего Бытия, которое постепенно раскрывает нам свою бесконечную Самость, также, как это сделал Карл Линней, великий ботаник, упав на колени, когда впервые увидел Его материальное воплощение в виде прекрасного золотого цветка дикого можжевельника.

Следует заметить, что объект, хотя и продолжает присутствовать в переживании вплоть до достижения совершенного сознания (*брахма-сварупа*), все же по мере продвижения вглубь постигается по-разному. Прежде всего, он как бы переносится извне вовнутрь самости, и там переживается не как нечто отличное от нее, но как некая разновидность собственного существования. Затем он становится всё менее и менее определенным и всё более размытым, постепенно погружаясь и объединяясь с субъективным бытием. Это происходит благодаря интенсивной и глубокой медитации на каждой из стадий продвижения в целях постижения их субъективного корня. Когда объективные тенденции мышления сдерживаются, самосознание проявляется всё более интенсивно.

В сознании *партхива* материя пребывает в ярко выраженном состоянии внешней объективности по отношению к самости, и это продолжается до тех пор, пока не будет достигнут уровень *сатья*. В *партхива* даже самость проявляется как четкая объективная точка в пространстве. На уровне *сатья* через рассуждение обретается идея о том, что весь универсум должен пребывать

в самости как в своей причине. Действуя в этом направлении мысли, сознание *партхива* возвращается к самому себе и впервые, как *антарамукти* (antaramukhī), осознает, что внутри него находится нечто определенное. Эта определенность остается, но мир удерживается внутри самости, где он постигается как разновидность ее собственного существования. Особое сознание – это вкус (*раса*), который является субъективным корнем того, что объективно проявляется для сознания *партхива* как вода (*ап*). Внешняя определенность исчезает. Если точка находится вовне, тогда обоняние (*гандха*) есть переживание материи в форме земли (*притхиви*). *Гандха*, *раса*, *рупа*, *спарша* и *шабда* – различные виды сознания, которые в эволюционном процессе являются субъективным корнем чувственной материи, и при полной экстернализации этой материи они становятся пятью различными способами воздействия на чувственные органы обоняния, вкуса, зрения, осязания и слуха.

По сравнению с переживанием обоняния (*гандха*), в переживании вкуса (*раса*) объект приводится в более близкое соприкосновение с самостью, как по причине своего в ней местонахождения, так же и по причине уменьшения интенсивности своей выделенности по отношению к самости. Вместе с ослаблением интенсивности вкусового переживания оно смещается от внутреннего к внешнему, и кажется происходящим из внешнего, причем не в форме чувственного ощущения, а как мышление в виде общей бескачественной и недифференцированной формы. Затем осознается идея некой сущности, окружающей самость и воздействующей на субъективное бытие посредством поверхностного, а не внутреннего чувственного переживания. Это есть переживание *рупа* – субъективного корня огня (*агни*), – которое образует форму. Огонь представляет последнюю из обладающих формой (телесностью) (*мурта*, mūrta) категорий *таттв*. Снизившаяся интенсивность вкусового ощущения обязательно имеет своим результатом вынесение сознания на поверхность субъективного бытия, а так как идея пространства, или сосуществующих внешних точек, уже имеется, ослабленное вкусовое переживание, будучи

внешне локализованным, распространяется в этом пространстве и становится субъективным корнем сознания формы (*рупа*). Когда переживание формы непосредственно (вполтную) созерцается и очень близко придвигается к субъективному бытию, оно переживается как осязание (*спарша*) – субъективный корень ветра (*вайю*). Но это не прикосновение, произведенное особой формой, поскольку такое ощущение происходит только после образования огня (*агни*). Это переживание можно сравнить с переживаеим в обычной жизни теплоты объекта.

Субъективное усиление формы (*рупа*) вместе с ее поверхностным расширением при последующем сосредоточении в точке внутреннего субъективного бытия производит ощущение вкуса, который, находясь вовне, уже как запах (*гандха*) является субъективным корнем экстернализированной объективности повседневной жизни. Форма воздействует на поверхностное субъективное бытие, тогда как осязание снова сдвигает восприятие к внутреннему, когда всё субъективное бытие реагирует на осязаемое как на целое. Сознание осязания, которое объективно является ветром (*вайю*), при ближайшем рассмотрении обнаруживается как состоящее из внешних умственных моментов, располагающихся по всей поверхности субъективного бытия, как простой намек на то внешнее, что находится за пределами переживания формы. Именно переживание звука (*шабда*) – субъективного корня пространства (*акаша*) – является семенем всех внешних явлений мира. Оно сохраняется как бессмертная основа (*амрита*) всякой нисходящей, или направленной вовне манифестации, и в этой основе все явления растворяются в своем восходящем, или направленном вовнутрь движении. Постижение этого есть сознание *шабда*.

Корень сознания внешнего соотносится со своим источником, внутренним умом, (он проецирует идею просто внешнего как такового и является его противоположностью), корнем, из которого идея внешнего возникает так же, как дерево появляется из своего семени. Этот внутренний корень, прорастающий в виде пространства, есть брахма-сознание, как внутренняя изна-

чальная воля (на уровне *партхива* это соотносится с *манасом*), которая пребывает в сердце всякой манифестации. За всем этим имеется «я есть нечто, свойственное мне», которое, субъективируя себя как «я есть сам я», становится космической Волей. Первое – это *чит* в аспекте объективированного самосознания[33]. И из того факта, что оно является отправным пунктом и внутренней связью объективного мира, его можно назвать сознанием bhūh внутреннего мышления, сферы субъективного, и, как отличное от сознания *бхух* внешнего, проявленного и объективного, оно является первым vyāhṛti[34] в шкале восхождения. Но это высшее *бхух*, будучи завершающей точкой объективности в форме самости как универсума, не может существовать самостоятельно. Оно должно быть результатом некоего утверждения сознания, которое не может быть чем-то отличным от бытия Самости, так как все остальные утверждения (*вьяхрти*)[35] внешнего мира в данном случае превосходятся. Так, такое утверждение как «Я есть» может называться *бхувах* (bhuvah)[36] высшей объективной области, которое качественно отличается от *бхувах* более низких сфер объективного бытия. И за этим утверждением существования самости как истока объективности стоит вечное субъективное «Я» (*ахам*) высшего *свах* (svah)[37], отличного от внешней объективной

[33] Здесь уместна аналогия с самкхьей, в которой тем началом, из которого происходит сфера объективного, является *ахамкара*. Последняя в ее микрокосмическом аспекте определяется как примысливание себя: «я – в звуке», «я – в осязании», «я – в форме», «я – вкуситель», «я – господин», и т.п. (Прим. ред. пер.)

[34] vyāhṛti – высказывание, утверждение, проявление (Прим. ред. пер.)

[35] *Вьяхрти* переводится и как высказывание, утверждение, и как проявление. В рассматриваемом контексте эти варианты перевода данного слова взаимосвязаны. Ведь когда макрокосмическое сознание нечто утверждает, тем самым оно дает ему бытие, то есть проявляет.

[36] bhuvah – это второй после *бхух* мир в индуизме, а именно – воздушное пространство (Прим. ред. пер.).

[37] svah – это третий, высший мир в индуизме - небо (Прим. ред. пер.).

индивидуальности (самости) более низкого *свах*. Это завершает поле утверждения сознания самости, за которым стоит всё сознание (*чит*), т. е. сознание как таковое, которое, будучи неизменным и необусловленным, представляет собой источник всех изменяющихся форм переживания, которые затем снова растворяются в нем. Это само Блаженство (*ананда*), или Радость, по отношению к которой мир является временным и пространственным воплощением. Это Блаженство, благодаря которому мир сохраняется, и Блаженство, в котором он вновь поглощается. Это вселенская Мать (подобно матери земной), обнимающая дитя, которое она произвела на свет, чтобы прижать его к груди.

«Я» (*ахам*), о котором здесь говорится, – это не ограниченная самость (*ахамкара*, ahaṃkāra), являющаяся лишь грубым и конкретизированным отражением первого. В «Камакала-виласе» высшее Я замечательно объясняется как союз (sāmarasya) его собственной бесконечной Самости (*пракаша*) с ним же самим как *вимарша-шакти*, *чистым зеркалом* (darpaṇa), состоящим из совокупности лучей *пракаша-шивы*. Когда они отражаются обратно, то возникает переживание «Я есть всё» (pūrnāhambhāva). То есть идея «Я» связана с Самостью, которая является «наслаждающейся блаженством». Нет другой Самости, кроме совершенной чистоты и неограниченности, которая таким образом есть высшее «Я» (*ахам*). Из этого корня «Я», который является волей творить (kāma), а также совокупностью (*самашти*, samaṣṭi) всех сил, образующих манифестацию всех вещей, развивается ствол, ветви, листья и плоды великого вселенского дерева (aśvattha).

Только когда это высшее и абсолютное Я достигается, – можно постичь его вечную сущностную природу как великую Пустоту (*махашунья*) в том смысле, что ее невозможно ни помыслить, ни выразить словами. Ни один из высших уровней не может быть реализован до тех пор, пока не освоен более низкий. До того как достигнута абсолютная Самость, невозможно постичь безсамостное (не-эго) сознание (*чит*), поскольку его прекрасный лик скрывают завесы материи. Чтобы преодолеть эти

препятствия грубой материи на самом низком уровне, а затем достичь запредельного и всеохватывающего Сознания, требуется мощное усилие проникновения в самого себя. Во время нашей медитации все плотные завесы материального существования (*партхива*) должны постепенно растворяться благодаря движению вовнутрь, соответственно описанным стадиям, когда грубые формы сознания превращаются в тонкие и более очищенные. Таким образом благодаря постепенному внутреннему развитию и достигается тончайший уровень универсального Я, являющийся Владыкой (*ишварой*) в веданте. Далее постигается постоянная и неизменная основа бытия Ишвары, и, уже на завершающем этапе, достигается *кайвалья-мокша* (kaivalya mokṣa), абсолютная Основа всех форм, производящая их из собственного самоутверждения – Воления стать многим, как у ведантистов. Это великая Самость веданты. Это совершенное Переживание, которое называется высшей Любовью (Niratiśayapremāspadatvam ānandatvam).

Эти формы Самости могут быть, в общем, разделены: а) на актуальные, объективные, или внешние, т.е. состояние бодрствования (*джаграт авастха*), б) на ментальные, субъективные, или внутренние, – состояние сновидения (*свапна*), в) и на сон без сновидений (глубокий сон) (*сушупти*). Последнее является обнаженной субъективностью, еще не совсем активной, но уже готовой утвердить себя. И до поры это утверждение находится в латентной форме на субъективном уровне бытия, еще невоспринимаемое, но уже готовое проявиться, сначала ментально, а затем как восприятие внешней объективной манифестации.

На уровне сушупти все мысли становятся растворенными и латентными, пребывая в форме семян. В ходе нисхождения Самости к майической оболочке эти семена проецируют себя на ментальное, а затем на проявленное. Совершенное Сознание, реализующее все три стадии, находится за их пределами, несмотря на то, что оно неотделимо от них и поддерживает их своим собственным сущностным Бытием и Силой (*шакти*). Они есть формы этого Сознания, которое проходит через всё (*сутратма*, sūtrātmā) и

всё объединяет, однако само остается ничем неограниченным и необусловленным. Оно наделяет всё отдельным существованием, а также охватывает своей Жизнью и Бытием, пронизывает всё, но при этом, рассматриваемое как пребывающее в самом себе (*сварупа*), трансцендентно этому всему. Оно находится за пределами всего, поскольку бесконечно. Оно охватывает всё в высшей степени насыщенным переживанием, поскольку оно целостное (*пурна*). Это Любовь, поскольку это любовь Самости ради Самости. Это Радость, поскольку всякая Любовь такова. Это совершенное переживание (*джнянасварупа*)[38], достижимое благодаря чистому уму и чистому телу. Следовательно, это высшее достижение (*сиддхи*) всех *садхан* и *йог*.

ОМ ТАТ САТ

[38] *Джнянасварупа* – букв. «собственная форма знания».

Книги издательства «Шечен»

А. Орлов “Читтаматра: миф и реальность”.
М.: ЦБИ Шечен, 2005 - 592 с., тв. переплет.

Книга посвящена направлению буддизма Махаяны - Читтаматре. На основании анализа основополагающих текстов этой школы, переводы которых с английского и тибетского языков также представлены в книге, “Тримшики”, “Мадхьянта-вибхаги”, “Тривсабхава-нирдеши”, “Вимшики”, ”Краткой сутры о пустотности”, “Сутры разъяснения замысла” и избранных глав из работы Джангона Конгтрула “Сокровищница познаваемого”, автор восстанавливает метафизическую структуру Читтаматры и подвергает критическому анализу воззрение Мадхьямака-Прасангики, чье господствующее положение в тибетском буддизме стало причиной искаженного понимания тибетцами взглядов Читтаматринов.

Долпола Шераб Гьялцен “Буддийское Учение времен Крита-юги. Четвертый Собор”.
М., Шечен, 2007 - 192 с., м. переплет.

Книга представляет перевод с тибетского трактата “Четвертый Собор” и автокомментария к нему величайшего Учителя Дхармы - Долполы Шераба Гьялцена (12-13 вв.). Четвертый Собор - одна из основополагающих работ Долполы, где он закладывает идейный и терминологический базис учения Мадхьямаки-Жентонг и критически раскрывает суть Мадхьямики-Рангтонг, как нигилистического учения Эпохи Упадка Дхармы.

На сайте Исследовательского центра «Шечен»

www.shechen.ru

вы сможете найти:

- ✓ Web-страницу издательства «Шечен»: каталог опубликованных книг, издательский план, анонсы, предложения оптовым и розничным покупателям и т.д.
- ✓ В открытом доступе более 40 оригинальных неопубликованных статей и переводов по буддийской, индуистской и западной традициям.

Издательский дом «Амрита-Русь»

Розничная и оптовая продажа:
Книжная ярмарка, м. Пр. Мира, СК "Олимпийский",
1 этаж, место 13 тел. 8 (909) 156-59-19

Оптовая продажа:
Выставочный центр, м. Красносельская (или Комсомольская),
ул. Краснопрудная, 22а, стр. 1

В торгово-выставочном центре издательства «Амрита-Русь» постоянно имеется более 1500 наименований литературы по эзотерике, теософии, философии, восточным методикам и практике совершенствования, традиционной и нетрадиционной медицине, астрологии, мировым религиям и религиозным течениям.

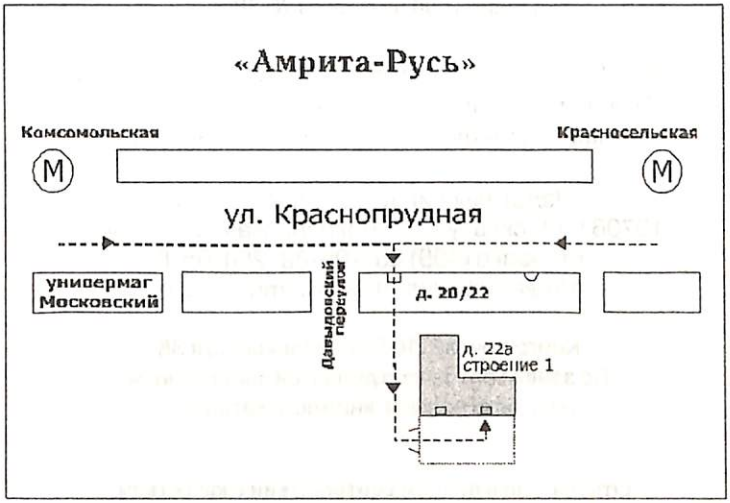
тел/факс: (499) 264-05-89, тел. 264-05-81

Вы можете заказать книги на нашем сайте:

www.amrita-rus.ru, info@amrita-rus.ru

Книга почтой: 107140, Москва, а/я 38

По заявке оптовиков делается электронная рассылка полного книжного каталога.



Приглашаем к сотрудничеству книготорговые организации, авторов и переводчиков эзотерической литературы.

Артур Авалон (сэр Джон Вудрофф)

ПРИНЦИПЫ ТАНТРИЧЕСКОЙ КОСМОГОНИИ

Гирлянда букв:

Речь, созидающая вселенную

Дизайн обложки: *Е. Бондарь*
Компьютерная верстка: *Н. Орлова*

Редакционно-издательская группа:
В. Воронин, Е. Петрова, Е. Минаева

Подписано в печать 18.06.2007. Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ. л. 23.
Тираж 1500 экз. Заказ № 3084.

ООО «Центр буддологических исследований «Шечен»
Издательская лицензия ИД № 01017 от 21.02.2000
e-mail: info@shechen.ru, http://www.shechen.ru

Издательский дом «Амрита-Русь»
107061, Москва, ул. Б. Черкизовская, д. 1, корп. 1
тел./факс (499) 264-05-89, 264-05-81
info@amrita-rus.ru, www.amrita-rus.ru

Книга почтой: 107140, Москва, а/я 38
По заявке оптовиков делается электронная
рассылка полного книжного каталога.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122

Артур Авалон (сэр Джон Вудрофф) является великим исследователем и мистиком шиваизма, особенно его шактийского направления.

Труды Авалона по тантре считаются классическими не только на Западе, но и в самой Индии, а по глубине и охвату материала они не превзойдены до сих пор. В предлагаемой читателю книге автор раскрывает саму суть тантрического учения — теорию мантрического Звука. Он показывает, как Божественная Речь (Шакти) творит Вселенную, от наитончайших высших сфер и до мира грубой материи. В книге раскрываются все аспекты шиваизма: доктрина 36 таттв и их божественных владык, концепция мантрического Звука как причинного напряжения, биджа-мантры, эзотерический смысл мантры ОМ и гаятри-мантры, основы практического овладения силой мантр, связь различных уровней Звука и тонкой энергетической структуры человека (чакры, каналы и т.д.), суть истинных имен 5 элементов и многое другое.

ISBN 978-5-9787-0062-6